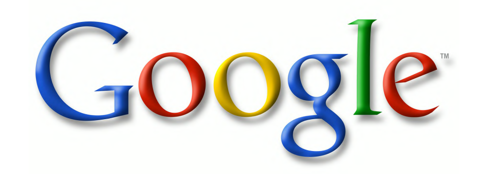
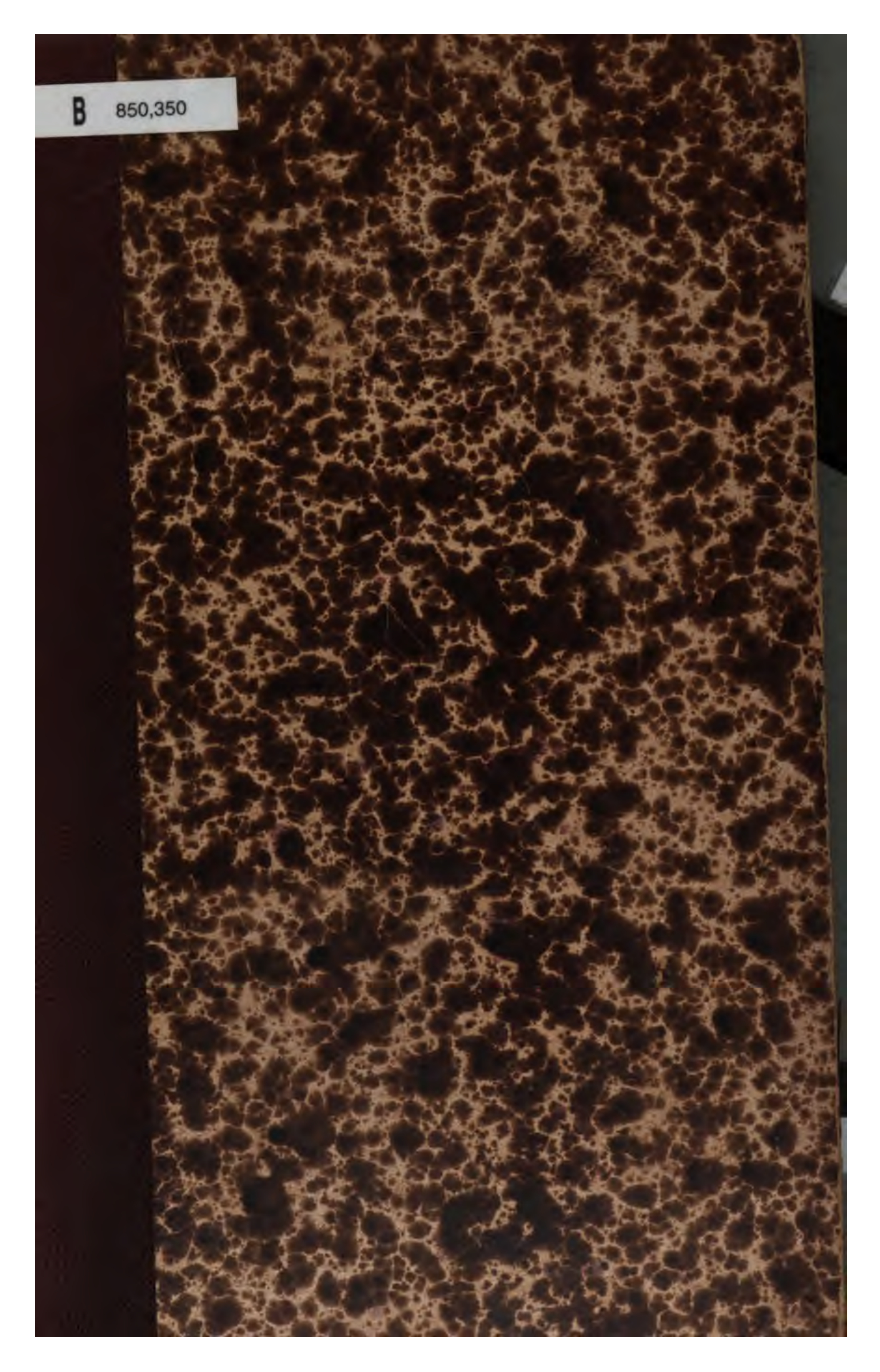
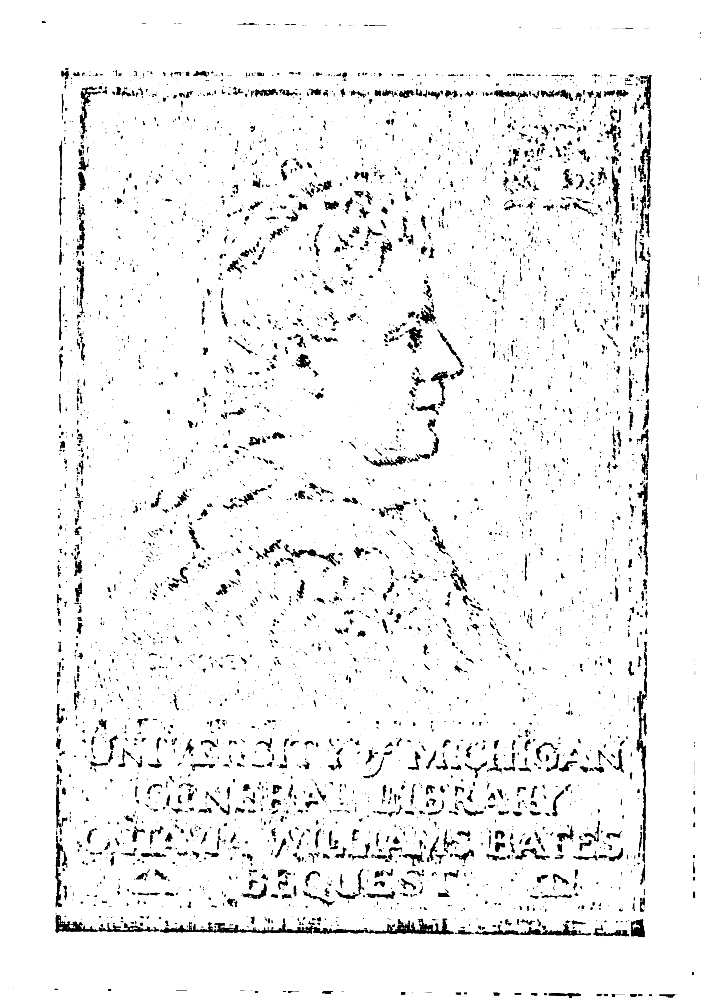



B 850,350


UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
ARTHUR WILLIAMS BATES
BEQUEST

REVUE

# Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain.

# Revue
# Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

*Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF*




**N° 9 de la collection**

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ
1, RUE DES FLAMANDS, 1

1896

LOUVAIN
IMPRIMERIE POLLEUNIS & CEUTERICK
30, rue des Orphelins, 30

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines.

# I.

# Le temps et la durée *

—

SOMMAIRE :

I. La Durée. — La grandeur en général et la quantité. — La quantité continue. — Continuité réelle et continuité apparente. — Division réelle et division mentale. — La continuité réelle n'est pas susceptible de division réelle. — Distinction préalable entre la continuité et la cohésion. — Toute quantité continue successive est indivisible en réalité. — Les diverses sortes de quantités continues. — Définition de la durée. — Les durées fondamentales ou proprement dites sont les durées des substances.
II. Le Temps. — Le temps mesure de la durée. — Les trois éléments du temps. — Les antinomies du temps. — Interprétation du passé et du futur par le réel et le possible. — L'instant et l'actualité; éléments du présent. — Interprétation de l'instant. — Interprétation de la simultanéité et de l'unité du temps par la création simultanée. — Interprétation de l'actualité. — Le temps, représentation des durées concrètes, est une sensation.
III. Cause de la durée. — Son rôle et sa fin.

## I. — La durée

La durée est une grandeur.

Nous devons donc exposer d'abord ce que c'est que la grandeur, afin d'arriver à connaître la nature de la durée. Nous aurons ensuite à rechercher quelle sorte de grandeur elle est et de quoi elle est la grandeur.

* L'étude que nous présentons ici, sous la signature de M. Hallez, est d'une vigueur et d'une hardiesse qui plairont à tout métaphysicien. Il est impossible de fournir à l'esprit sur ces questions abstruses *de la durée et du temps* une satisfaction entière; tel passage de cette étude heurte des idées couramment reçues, des habitudes de penser familières; l'auteur n'entend pas se soustraire à la critique; il y fait même appel dans l'espoir que, du choc d'une discussion, pourrait jaillir une étincelle de lumière. (N. D. L. R.)

* * *

Les êtres, soit simples, soit composés, appartiennent à diverses catégories [1]) *plus ou moins* nobles ou parfaites. Ce *plus ou moins* de noblesse naturelle [2]), est essentiel à la catégorie (genre ou espèce).

Mais, indépendamment de ce *plus ou moins*, de ce *degré* de perfection essentiel à la catégorie, certaines catégories présentent en outre à notre connaissance un *plus ou moins accidentel* par rapport à elles, un degré de perfection inconstant, comme, par exemple, le nombre d'individus de telle catégorie.

Le terme *grandeur* se prend universellement. Il désigne nonseulement le *plus ou moins* de noblesse *de* chaque catégorie d'êtres, sa grandeur *constante* et *essentielle*, mais encore le *plus ou moins inconstant* et *accidentel* de l'être, la grandeur *dans* la catégorie.

Le *plus ou moins* de noblesse de l'être est la *grandeur intelligible (quantitas virtualis)*. Le *plus ou moins* accidentel de l'être dont le propre est d'être mesurable, c'est-à-dire, numériquement estimable, c'est la *grandeur sensible* ou la *quantité*.

Il y a plusieurs sortes de quantités.

D'abord, la quantité discontinue ou divisée, *(quantitas discreta)*, dont les parties sont distinctes en réalité : c'est le *nombre*.

En second lieu, on trouve la quantité continue ou indivise *(quantitas continua)*, laquelle n'est point nombre, mais seulement numériquement estimable au moyen d'une unité de grandeur arbitraire.

Dans le nombre, les éléments du nombre ou les unités

**1) Nous prenons le mot catégorie dans une acception courante. Voir note 1, page 11.**

**2) Le mot *naturelle* est pris ici comme synonyme du mot *essentielle* et non comme opposé à *artificielle*. Tout être, même artificiel, possède une essence ou nature et une certaine perfection naturelle.**

réelles sont *unes ;* mais tout nombre, autre que l'unité, est multiple ou composé, il n'est un que dans l'esprit. Au surplus l'unité elle-même peut être composée et divisible en réalité.

La quantité continue, au contraire, est *simple* et *indivisible* par elle-même.

Pour bien comprendre ceci, il faut faire une double distinction. Il faut distinguer le continu *réel* du continu *apparent* et la division *mentale* de la division *réelle.*

Le continu *apparent* résulte de la contiguïté de plusieurs continus *simples ;* l'ensemble *paraît* alors continu, et parce que les continus simples sont trop petits pour pouvoir être distingués l'un de l'autre, et parce que les limites de séparation sont indistinctes. C'est ainsi qu'un objet qui paraît continu à l'œil nu est décomposé par l'analyse microscopique en objets contigus ou adhérents [1]).

La division est mentale ou réelle. La division *mentale* ne fait rien à l'objet divisé, il reste *réellement* indivis. Ainsi, lorsque nous divisons par la pensée un morceau de marbre en deux parties au moyen d'un plan idéal, ou bien, lorsque nous divisons une durée en deux parties égales, la division n'a rien de réel. Nous faisons aussi une division mentale lorsque nous mesurons un objet, c'est-à-dire, lorsque nous distinguons et que nous comptons le nombre des parties de cet objet qui sont égales à une unité choisie.

Mais, si nous coupons en deux un morceau de bois, nous exécutons une division *réelle.* Nous ne faisons alors que séparer des parties contiguës à la vérité mais néanmoins *séparément existantes* [2]), et ce n'est point là une division du continu.

[1]) L'adhérence n'est pas autre chose que la stabilité plus ou moins grande de la contiguité. Cela veut dire qu'une certaine force est nécessaire pour la séparation des objets contigus.

[2]) La division réelle est donc la même chose que la séparation des parties; *division* se dit du tout, *séparation* se dit des parties. On dit, en effet, que le

La division réelle est prédéterminée par *l'existence séparée* des parties ou, en d'autres termes, la division réelle n'est possible que parce que les parties du tout sont autant d'individus existant pour leur propre compte ; c'est pourquoi la divisibilité réelle est finie, limitée qu'elle est par le nombre des individus parties. La division mentale au contraire, est absolument quelconque et non prédéterminée ; aussi la divisibilité mentale n'a-t-elle point de limite.

Cette double distinction est très importante et elle donne la clef de toutes les difficultés concernant la divisibilité de la matière.

Lorsque nous disons que le continu est simple et indivisible nous parlons du continu réel et de la divisibilité réelle.

L'erreur en cette matière s'insinue facilement dans l'esprit.

Indépendamment de la confusion qu'il est aisé de faire entre le continu réel et le continu apparent, on confond aussi quelquefois la continuité avec l'adhérence ou cohésion.

Mais ce sont là deux choses bien distinctes. La continuité n'admet pas le plus et le moins par elle-même, en ce sens qu'un objet ne saurait être plus ou moins continu ; l'adhérence au contraire ou la cohésion des parties est plus ou moins forte suivant les objets. Considérons par exemple deux cubes égaux en volumes, l'un de fer, l'autre d'or. Si ces deux objets sont continus en eux-mêmes, et si l'adhérence des parties n'était autre chose que la continuité du tout, ou au moins si elle provenait de cette continuité, quelle raison pourrait-on apporter à ce fait, que les parties sont plus adhérentes dans le cube de fer que dans celui d'or ? Assurément cette inégalité d'adhérence n'aurait aucune raison d'être.

tout est divisé et que les parties sont séparées. Lorsque les parties sont contigües le *tout* n'est point divisé, car il n'est *un* ou *tout* qu'en vertu de la contiguité des parties. Or un tout divisé n'est plus un tout à proprement parler. Autre chose est d'*être séparé* et autre chose est d'*exister separément* c'est-à-dire d'avoir une existence séparée, propre ou individuelle laquelle appartient exclusivement aux individus.

En outre la cohésion varie, dans *un même objet* avec la température, même lorsque le corps reste à l'état solide. Bien loin qu'on doive les confondre, l'adhérence ou cohésion des parties est donc bien distincte de la continuité, et même on ne saurait conclure de l'une à l'autre.

Au contraire, l'adhérence ou cohésion ne se conçoit qu'entre objets *séparément* ou *individuellement* existants.

Enfin, en ce qui concerne la divisibilité, l'esprit confond très facilement la divisibilité mentale et la divisibilité réelle ; d'abord à cause de leur analogie, ensuite parce que les limites de la divisibilité mentale étant infinies, il *paraît* en être de même de la divisibilité réelle.

En effet, les limites de celle-ci sont tellement éloignées des objets sensibles, qu'elles sont imperceptibles même à l'aide des plus forts microscopes ; et, malgré les derniers perfectionnements de la science, nous ne sommes pas encore à même de les assigner. Il en résulte que ces limites sont, *par rapport à nous*, indéterminées, c'est-à-dire inconnues ; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont indéterminées, indéfinies, *en elles-mêmes*. Cependant cette indétermination, cette ignorance des limites de la divisibilité réelle, contribue à la faire confondre avec la divisibilité mentale.

Mais pour apprécier le bien fondé de la distinction établie entre elles, il suffit de considérer le continu dans ses deux principaux états : la durée et l'étendue, en choisissant des exemples appropriés.

La durée d'un acte unique, d'une sensation visuelle, par exemple, est mentalement divisible en ce sens que l'on peut *imaginer* ou qu'il *peut exister* une durée 2, 3, 4, etc. fois plus petite, et ainsi l'on peut mesurer ou diviser la durée de l'acte, par comparaison avec une unité arbitraire choisie. Cependant n'est-il point évident que la division réelle de cette durée est impossible ? Il faudrait pour cela diviser la sensation même !

Au surplus, il est manifeste que toute quantité continue successive est réellement indivisible. Qui pourrait montrer dans deux durées les parties d'une autre durée préexistante?

Il en est de même de l'étendue du mouvement (déplacement), car le mouvement a une étendue. L'étendue du mouvement d'un point de A en B est mentalement divisible, mais il n'est pas moins clair qu'elle est réellement indivisible (à supposer que le mouvement soit un et non plusieurs). Où sont, en effet, les deux mouvements qui étaient les parties d'un mouvement préexistant ?

Car toute division réelle ne va pas sans l'existence antérieure du tout et l'existence postérieure des nouvelles continue les réalités qui étaient les parties du tout.

Au contraire, la division mentale ne fait rien en réalité à l'objet : mais elle le *rend tout ou composé dans l'esprit*, au fur et à mesure que la division a lieu. En d'autres termes, la division mentale fait le tout tandis que la division réelle le défait ou le détruit.

Il résulte de tout ceci que la quantité continue n'exclut aucunement la simplicité, mais que tout au moins, certaines quantités continues sont simples en elles-mêmes ou réellement indivisibles bien qu'elles soient susceptibles d'une division mentale. Telle est la durée.

Nous nous bornons pour le moment à cette conclusion partielle qui suffit au but poursuivi dans cette étude, et nous ne parlerons donc point des autres quantités continues qui sont également indivisibles.

*
* *

Nous avons maintenant à dire de quoi la durée est la grandeur ou la quantité. Toute quantité, en effet, est inhérente directement et immédiatement à une autre chose dont elle est la quantité, et elle se diversifie suivant les catégories de ce dont elle est la quantité.

Ainsi, par exemple, le nombre trois se diversifie suivant qu'il désigne un nombre d'hommes ou un nombre de chevaux, et il se trouve ainsi dans plusieurs espèces.

Le nombre ou la quantité divisée est attribuable, non seule-

ment à tous les objets rangés dans les genres suprêmes [1]), mais encore à ces genres eux-mêmes (puisqu'on les compte) et en général à toutes choses.

Mais la quantité continue se trouve dans des objets appartenant à deux genres suprêmes seulement : l'existence et l'acte. Il y donc deux genres suprêmes de quantités continues : la quantité d'existence et la quantité d'acte. Cette dernière comprend les diverses sortes d'étendues ou de grandeurs proprement dites, et l'intensité ou force [2]). Quant à la quantité d'existence, elle n'est pas autre chose que la durée.

La durée, en effet, n'appartient qu'à l'être existant et seulement en tant qu'il existe, c'est-à-dire que la durée n'appartient qu'à l'existence. D'un autre côté, l'existence ne saurait avoir d'autre grandeur ou quantité que la durée.

La durée est donc bien définie : *la grandeur ou la quantité d'existence*. L'expression : « *d'existence* » distingue la durée de toutes les autres quantités.

La durée étant la quantité de l'existence est attribuable *proprement* et fondamentalement à la substance. Car à la substance seule il convient proprement d'exister, c'est-à-dire d'avoir son existence en soi.

Les modalités de la substance n'ont point l'existence *proprement* dite, mais elles sont dans une substance qui existe, elles lui sont unies. Elles sont inhérentes plutôt qu'existantes.

Aussi la durée ne leur est pas *proprement* attribuable ; elles participent pour ainsi dire, à la durée de la substance dans laquelle elles sont : les modalités essentielles participent à toute cette durée, les accidents à une partie seulement de

1) Nous appelons *genres suprêmes* ce que les scolastiques appelaient *categoriæ* d'après le mot grec κατηγορίαι, car le mot catégorie en français ne répond pas à la même signification.

2) *L'intensité* est une quantité continue qui a été méconnue ou du moins négligée par les anciens, et qui joue un grand rôle dans les sciences modernes. Nous en trouvons un exemple vulgaire dans le *poids*.

Quant au mot *force*, c'est le terme plus vulgaire qui est le synonyme d'intensité. — Au sens scientifique le mot *force* désigne proprement la puissance de produire un mouvement extérieur.

celle-ci, à celle qui s'étend entre la réception et la perte de l'accident.

*Les durées des substances sont donc les durées fondamentales* ou *proprement dites*. Les durées des modalités essentielles et accidentelles sont dénommées, déterminées, mesurées d'après les durées fondamentales, qui leur sont inhérentes au moyen de la substance en laquelle elles se trouvent.

Dans tout ce que nous venons de dire, il s'agit de l'existence des êtres de ce bas monde, de cette existence que nous connaissons d'abord et qui a une quantité ou une durée. Cette durée reçoit continuellement de l'augmentation, et, par conséquent, elle est imparfaite, incomplète. Dieu, n'ayant aucune imperfection, n'est donc pas soumis à la durée.

## II. — Le temps

La durée se mesure par le temps. Qu'est-ce que le temps ?

Lorsque nous disons que le temps est la mesure de la durée, nous disons la vérité ; mais savoir qu'une chose est la mesure d'une autre, ce n'est point encore la connaître complètement. Car il y a plusieurs sortes de mesures.

Le nombre est la mesure proprement dite des choses ; mais la connaissance est aussi une certaine mensuration des choses. De quelle mesure s'agit-il ici ?

Si nous connaissions le temps en lui-même, nous saurions, sans doute, pourquoi et comment il est la mesure de la durée.

Qu'est-ce donc que le temps en lui-même ?

Le temps nous présente à considérer trois choses : le passé, le présent et l'avenir. Dans notre esprit, le passé est une durée qui n'existe plus ; le présent est sans durée, mais seul il existe ; enfin l'avenir est une durée qui n'existe point encore. Assertions étonnantes à première vue et qui paraissent bouleverser la raison ! Aussi ont-elles exercé la sagacité de tous les philosophes. Quelle est donc la solution de ce problème redoutable du temps ?

Nous aurions à peine osé la rechercher, si, après tant d'autres, nous n'avions été excités à le faire par l'importance du sujet, et si d'ailleurs nous n'avions pour nous guider les enseignement philosophiques du passé. Tenant le plus grand compte de ces enseignements, essayons donc de soulever un coin du voile qui nous cache encore la vérité.

Envisageons pour cela les êtres *existants* et la durée *réelle* (la réalité des choses).

La durée future ou l'avenir existe-t-il en réalité ? Évidemment non, c'est une durée purement possible; une chose qui n'existe point.

Le passé, à son tour, est-il une chose qui n'existe point ou constitue-t-il une réalité ? On ne saurait admettre la première alternative ; le passé est, en dépit de toute apparence contraire, un fait, donc une *réalité*.

Le passé d'un être, c'est la quantité réelle de son existence.

Le présent n'est que la limite, le terme ou la détermination de cette quantité d'existence ou de cette durée réelle ; car toute durée réelle est déterminée ou finie et la durée réelle, c'est-à-dire déterminée d'un être, c'est ce qu'on appelle aussi l'*âge* de cet être.

Le présent est donc, en réalité, la détermination de l'âge des êtres ; lui-même n'a ni grandeur ni durée (comme le point qui termine une ligne), mais il limite une grandeur.

En résumé, nous entendons en nous deux voix opposées.

| D'une part : | D'autre part : |
|---|---|
| Le passé n'existe plus, il est mort et à jamais enseveli. | Le passé est ce qui existe vraiment, c'est la réalité. |
| Le présent est ce qui existe vraiment, c'est la seule chose réelle. | Le présent n'a point d'existence véritable, c'est une limite insaisissable. |
| L'avenir n'existe point et ne peut devenir existant, car, en devenant existant, il cesse d'être avenir et devient passé. | L'avenir n'existe point encore, mais au moins peut-il devenir existant. |

Voilà le mystère, la contradiction apparente, l'antinomie du temps.

Pour compléter le tableau : toute chose a son présent, son passé et son avenir, dit une voix. L'autre répond : Il n'y a qu'un seul temps pour toutes choses.

Toutes les propositions qui viennent d'être émises sont vraies, comme elles le paraissent. Mais il faut pour cela que les termes temps passé, présent, futur, soient pris dans deux sens différents ou analogiques : un sens propre et un sens figuré.

Nous ne voyons aucun moyen de tout expliquer, à moins d'admettre que le *temps*, à *proprement parler*, est une *image sensible* qui se trouve en nous et qui a pour mission de *représenter la durée*, la quantité d'existence, l'âge des êtres.

Le temps est donc la représentation, et la durée est la chose représentée ; de même que le son est la représentation et les vibrations sonores sont la chose représentée.

Par une figure familière à l'esprit, nous désignons très souvent sous les mêmes termes, les choses représentées et leurs représentations. C'est ainsi que nous appelons cheval, la peinture qui représente cet animal. De même nous employons l'un pour l'autre, les termes : présence sensible et existence ; durée et temps, parce que nous connaissons l'existence par la sensation (car tout ce qui est senti représente une chose existante), et parce que nous connaissons la durée par le temps (car le temps est une sensation qui représente la durée.)

Montrons ceci par le détail.

Le temps passé représente la durée réelle, effective ; le passé représente donc la réalité, le fait, c'est-à-dire la perfection de la durée.

Le temps futur représente la durée purement possible, en germe, non faite ; l'avenir signifie donc la possibilité pure de la durée, c'est-à-dire son imperfection.

Il s'agit ici non de la possibilité métaphysique opposée à l'absurdité, mais de la possibilité physique (extrinsèque), qui a sa raison d'être ou son fondement dans un autre être que celui qui est dit possible.

Dans le cas présent, la durée à venir est dite possible, à cause qu'elle a sa raison d'être dans la durée passée ou réelle. Et cette raison d'être, c'est la susceptivité (*potentia passiva*) de la substance [1]) ou de l'existence à l'égard d'une durée ou d'une quantité qu'elle ne possède point en fait.

La durée réelle (passée) est donc *en fait* une certaine quantité d'existence que possède la substance ; mais, en même temps, celle-ci est en *susceptivité* à l'égard d'une certaine quantité d'existence qu'elle ne possède pas (durée purement possible ou future).

Voilà ce que signifient le temps passé et le temps futur : la réalité et la pure possibilité de la durée.

* * *

Quant au présent, son interprétation est peut-être un peu plus difficile ; car il nous présente à considérer deux éléments : *l'instant* et *l'actualité* [2]).

Parlons d'abord de l'*instant*.

La quantité d'existence ou la durée réelle de la substance, durée qui est représentée comme passé, est *variable* et s'accroît incessamment [3]) ; en d'autres termes, l'âge de la substance augmente continuellement.

Eh bien, voilà ce que représente l'instant fugitif ou la passation continuelle de l'avenir [4]). Il représente l'action subie par la substance dans sa durée, le perfectionnement de cette

1) Il faut toujours se rappeler que la durée se trouve, à proprement parler, dans la substance.

2) Actualité en français ne signifie pas l'existence comme le latin *actualitas;* mais ce mot désigne le fait d'exister au temps présent.

3) Rien n'est plus propre à rendre évidente la distinction entre l'essence et l'existence : l'existence grandit, l'essence ne change pas.

4) Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer que les substances qui ont une durée réelle, c'est-à-dire un âge déterminé et susceptible d'accroissement, ont nécessairement commencé d'exister. Car si elles n'avaient point eu de commencement, elles ne sauraient avoir un âge déterminé, tantôt plus petit, tantôt plus grand. Ce qui fait voir clairement la contingence de ce monde.

durée ou de cette quantité d'existence, en un mot l'accroissement d'âge.

L'instant se trouve non seulement dans le présent, mais encore dans le passé et l'avenir. L'instant passé ou présent représente l'accroissement réel, l'instant futur l'accroissement possible. Seulement l'accroissement ou le perfectionnement est plutôt présent que passé, car le perfectionnement passé a cessé d'être perfectionnement pour faire place à la perfection. De même donc que le perfectionnement d'âge se trouve être quelque chose d'intermédiaire entre la susceptivité et la perfection ou le fait, ainsi le présent se trouve entre l'avenir et le passé de la substance.

Le second élément du présent c'est l'*actualité*.

Nous ne saurions bien la comprendre, avant d'avoir étudié la *simultanéité* et la *non-simultanéité* ou succession qui se divise en antériorité et en postériorité.

La question de la simultanéité peut se poser ainsi : Pourquoi dit-on que deux êtres sont simultanés ou en même temps ? ou si l'on veut : D'où vient l'unité du temps et comment n'y a-t-il qu'un seul temps pour toutes les durées ?

Les anciens, qui considéraient le temps comme la mesure du mouvement, avaient admis que l'unité du temps provenait du premier de tous les mouvements qui servaient à mesurer tous les autres. Ce premier mouvement, c'était, pour eux, le mouvement du *primum mobile* ou du ciel supérieur.

Cette solution était insuffisante, et elle est d'ailleurs écartée par les scolastiques modernes, comme incompatible avec les notions actuelles sur la constitution du ciel.

Le problème de l'*unité du temps* ou de la *simultanéité des durées* (car nous verrons que c'est le même problème) n'a pas été repris depuis, du moins à notre connaissance. Essayons cependant de le résoudre.

Nous avons vu que les durées des modalités leur sont attribuées d'après les durées des substances correspondantes ;

ainsi par exemple, la durée ou l'âge d'un accident, se mesure par la différence d'âge de la substance au moment de la réception et au moment de la perte de l'accident, et l'on comprend qu'il y a ici non seulement égalité de durée, mais simultanéité de l'accident avec la durée correspondante de la substance, puisque l'accident n'est dit exister ou durer qu'en raison de l'existence ou de la durée substantielle à laquelle il participe, en vertu de son union à la substance.

Il n'y a donc aucune difficulté à rendre compte de la simultanéité entre la substance et l'accident. La simultanéité signifie ici que *la même* existence, la même durée (numériquement) compte pour la substance et pour l'accident.

Le problème se réduit donc en réalité à rechercher la raison de la *simultanéité des substances*.

Nous avons d'abord cru trouver cette raison dans les *actions mutuelles* des substances.

En effet, lors d'une action mutuelle, par exemple, entre A et B, on conçoit la *simultanéité* des deux substances A et B qui agissent l'une sur l'autre. Cette simultanéité étant déterminée, on part de là pour déterminer les instants simultanés des durées de A et de B, en ajoutant ou en retranchant de part et d'autre des quantités égales d'existence.

Une action mutuelle entre deux substances suffit donc pour déterminer la simultanéité ou la succession de toutes les autres actions faites ou subies par ces substances. Or les substances de ce bas monde finissent par agir toutes l'une sur l'autre au moins médiatement ; de là la simultanéité de toutes les substances.

On pourrait alors choisir la durée de la plus ancienne de toutes pour servir de mesure réelle à laquelle on rapporterait toutes les autres durées ; cette mesure serait le temps réel et le commencement de la durée de la substance la plus ancienne serait aussi le commencement du temps.

Mais cette solution n'est pas bonne. En effet, elle rend

compte de l'unité de la simultanéité, par l'unité de l'action mutuelle. Or l'action mutuelle, par exemple entre A et B, n'est pas *une en elle-même*, mais elle est en réalité deux actions : l'action de A sur B et l'action de B sur A ; actions bien distinctes comme ayant deux points de départ distincts et deux termes distincts.

Aussi l'action mutuelle n'est une que par hasard, précisément parce que l'action reçue par A est *simultanée* à l'action reçue par B : autrement, l'action mutuelle n'aurait plus aucune unité.

La simultanéité est donc la raison de l'unité de l'action mutuelle et ce n'est pas l'inverse qui est vrai. Il faut donc chercher autre chose pour expliquer la simultaniété.

Après avoir vainement demandé la solution de la question aux relations qui impliquent un lien réel entre les substances (relations d'action), adressons-nous aux relations qui n'impliquent pas une influence réciproque, un lien réel, mais seulement un lien logique, avec une raison ou un fondement réel, cependant ; adressons-nous aux relations de similitude ou de ressemblance.

Deux substances seraient simultanées à raison d'une ressemblance, mais quelle ressemblance? Evidemment, l'*égalité d'âge* ou *de durée*.

D'après cette théorie, dire que deux substances sont simultanées signifie qu'elles sont du *même âge*. Il en résulte que toutes les substances *ont été faites simultanément* [1]).

Ceci n'offre aucune difficulté pour ceux qui admettent que toutes les substances sont indestructibles. Si l'on admet les transformations substantielles, on dira que la *matière première* de toutes les substances a le même âge.

Cette théorie de la création simultanée des substances ou au moins des premières substances (celles qui ne résultent

1) **Nous ne parlons dans tout ceci que des substances de ce bas monde qui sont l'objet propre et immédiat de notre connaissance, et non des purs esprits que nous ne connaissons que par analogie.**

point d'une transformation) nous paraît être le seul moyen d'expliquer la *simultanéité* des substances.

Nous croyons qu'elle est ainsi demontrée en vertu du principe de la raison suffisante.

Si ces considérations sont justes, la créatión non simultanée du monde sensible non seulement ne serait pas vraie mais serait absurde. Ce serait dire que les diverses substances au moment de *leur* création avaient un âge différent !

Connaissant le sens ou la signification de la simultanéité, nous connaissons la succession. La première signifie âge égal, la seconde signifie âge différent.

Il va sans dire qu'antériorité signifie âge moindre et postériorité signifie âge plus grand.

En même temps que la simultanéité, *l'unité du temps* se trouve expliquée. Elle réside fondamentalement ou, si l'on veut, elle trouve sa raison dans la *coévité* des substances (ou de toute la matière première), comme l'unité mentale de l'humanité réside fondamentalement dans la ressemblance des hommes.

Nous voyons encore une fois par là que le temps existe proprement en nous, puisque son unité est formellement en nous et n'est que fondamentalement dans la réalité.

Revenons maintenant à l'*actualité.* Remarquons à ce sujet que l'actualité n'appartient pas à l'instant en tant qu'instant, mais que l'actualité de l'instant est variable ; tantôt un instant est actuel et tantôt c'est l'autre.

Toute quantité réelle est nécessairement déterminée ; il en est ainsi de la durée réelle (passé). La détermination quantitative de la durée réelle, l'âge déterminé, la détermination évale, tel âge en particulier, voilà ce que signifie l'actualité ou l'instant présent.

Et comme toutes les substances ont le même âge, il n'y a qu'un présent pour toutes.

*Tel* âge déterminé est évidemment une chose purement sensible ; donc, l'instant présent qui le représente ou le signifie est une image sensible, comme nous l'avons déjà dit, et le temps en lui-même est une image sensible, une sensation.

Il a encore ceci de commun avec les autres sensations. En général, les sensations ne représentent point les quantités absolues mais les quantités relatives ; ainsi le son représente non le nombre absolu des vibrations, mais la rapidité de succession de ces vibrations ou leur nombre dans un temps donné. De même, le temps nous représente, non l'âge absolu des substances, mais leur âge relatif comparativement à l'âge d'une substance donnée.

La substance qui nous sert de point de comparaison, c'est la nôtre, c'est le *moi*. En lui nous connaissons la simultanéité et la succession de nos actes, et, par comparaison avec ceux-ci, la simultanéité et la succession des êtres extérieurs. Le présent c'est l'instant où je parle, ou plutôt l'instant où je pense.

Les antinomies apparentes du temps disparaissent très facilement en distinguant entre la sensation ou représentation et la chose représentée ; c'est-à-dire entre le temps et la durée, entre l'instant et le changement d'âge, entre l'actualité et la détermination évale, entre la simultanéité et l'égalité d'âge fondamental.

Nous savons maintenant ce que c'est que le temps et la raison pour laquelle il mesure la durée : C'est qu'il en est la représentation dans notre faculté sensitive.

### III. — **Cause de la durée, son rôle et sa fin**

Après avoir étudié la durée dans sa nature propre et dans sa représentation, il nous reste à rechercher sa cause et le rôle qu'elle est appelée à jouer.

Et d'abord sa cause.

Disons avant d'entrer en matière, que nous reconnaissons une distinction réelle entre la quantité continue et ce dont elle est

la quantité, et par conséquent entre la durée et l'existence. Nous ne parlons pas, à la vérité, de la quantité continue ou de la durée *en général* qui est nécessairement attribuable à l'existence (dans les substances de ce monde) ; mais de *telle* quantité en particulier, de *tel* âge déterminé qui est une chose réellement distincte de l'existence. Car, quoique toutes ces substances à raison de leur existence, aient nécessairement *un* âge déterminé, elles n'ont pas nécessairement *tel* âge déterminé.

Or, ce qui n'est pas *nécessairement* attribuable à un être se distingue réellement de cet être. En effet, les choses entre lesquelles il n'y a point de distinction réelle, c'est-à-dire les différents aspects intelligibles ou les caractères d'un même être lui sont attribués de toute nécessité.

Ainsi *tel* âge, *telle* grandeur déterminée n'étant point nécessairement attribuée à l'existence se distingue réellement de celle-ci.

Cette distinction étant posée, il faut admettre que Dieu est la cause directe et immédiate de l'existence de tous les êtres : l'existence d'un nouvel être vient directement de Dieu, soit qu'il s'agisse de l'existence des substances, soit qu'il s'agisse de l'existence des accidents, laquelle n'est d'ailleurs qu'une participation à la première. Ainsi Dieu concourt avec toutes les causes créées à la production des choses nouvelles ; le rôle des causes créées se borne à produire, non l'existence, mais la spécification ou la détermination du nouvel être, d'après une certaine similitude.

Dieu donc est la cause immédiate de l'existence des substances, et, peut-être, leur cause unique. Il est aussi la cause première de leur détermination évale, de tel âge déterminé qu'ils ont. Mais Dieu est il aussi la cause *immédiate* de l'âge actuel des substances? Nous nous bornons à poser la question sans la résoudre.

Passons au rôle de la durée.

En vertu de la durée, les substances de ce monde, fussent-

elles même indestructibles, sont soumises à un accroissement continuel de leur existence, à un changement quantitatif de celle-ci.

Ce changement est le *changement fondamental* qui se retrouve dans tous les autres changements et qui fait qu'ils sont tels. Voilà donc l'importance de la durée proprement dite ou substantielle. Elle domine tous les phénomènes de ce monde. C'est en elle que se réalise l'ordre fondamental de l'univers car il est fondé sur la succession et la simultanéité des êtres.

La cause propre de l'accroissement de l'âge intervient donc dans les changements, pour leur assigner leur place dans la durée et elle contribue ainsi à la réalisation de l'ordre du monde, suivant le plan de la divine Providence.

Tel est le rôle de la durée dans le passé ou dans le réel et, par conséquent, dans l'avenir ou dans le possible.

Mais à quoi tend-elle finalement ? Aura-t-elle une fin, ou sera-t-elle infinie ? La durée passée s'accroît-elle sans cesse, sans épuiser la durée future ?

Il ne nous paraît point possible qu'il y ait un accroissement sans fin, un changement sans but ultime. A quoi bon pour la substance l'augmentation continuelle de son existence, si elle reste toujours au même point par rapport à la plénitude de cette existence, si elle est condamnée à avoir toujours une existence incomplète, un âge imparfait ?

D'un autre côté, il y a des raisons militant contre la plénitude future de l'existence. Comment, en effet, pourrait-on la fixer à un âge déterminé ? Ne semble-t-il point que, arrivée à cet âge, la substance pourrait encore continuer de durer ou d'augmenter d'âge ?

Toutefois, ces dernières considérations paraissent plutôt apporter une difficulté contre la plénitude future de l'existence qu'un motif suffisant en faveur de la thèse contraire.

Quant aux considérations émises en premier lieu, elles paraîtraient, si elles étaient isolées, prouver complétement la fin réelle de la durée à venir.

Au surplus, c'est une question insoluble pour nous de savoir si la plénitude de l'existence peut ou non avoir une relation avec un âge déterminé.

Qui pourrait dire si, oui ou non, la susceptivité d'une substance à l'égard d'un accroissement d'âge est finie ou infinie?

Nous pouvons donc regarder comme probable que chaque substance atteindra un jour la plénitude de son existence. La durée réelle ne serait, dans cette supposition, qu'un acheminement naturel vers cette plénitude.

Nous trouverions ainsi dans le fond des substances, dans leur existence même, une évolution naturelle vers la perfection, qui justifierait à un point de vue général et élevé la doctrine du progrès continuel du monde. Et, s'il y a progrès dans l'existence, il y aura aussi *en général* progrès dans les actes et dans les dispositions ; car le mode de l'opération est conforme au mode de l'existence.

Au reste, en ce qui concerne la fin de la durée, ce que nous ne pouvons atteindre par la raison que d'une manière incertaine, nous est clairement manifesté par la révélation. Que ce soit en vertu de l'ordre naturel ou par une intervention surnaturelle, *tempus non erit amplius*, disent nos Saints Livres : Il y aura un terme à la durée et au temps.

Dr H. HALLEZ.

II.

# L'objectivité de la Connaissance intellectuelle

## D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN *

En parlant d'objectivité, nous n'entendons pas démontrer que la pensée a un objet. Ceci est d'une évidence immédiate. On ne saurait penser sans penser à quelque chose.

Nous parlons d'objectivité dans le sens où ce terme est généralement usité, quand on l'oppose au subjectivisme de Kant et de ses disciples.

Ceux-ci considèrent les formes de la connaissance comme de simples apparences. Sont-elles conformes à la réalité extérieure ? Quelques-uns entreprennent de le démontrer. D'autres considèrent cette affirmation comme une hypothèse nécessaire. Plusieurs enfin déclarent ne pas s'en inquiéter. Il y en a qui vont jusqu'à soutenir que la connaissance de l'objet extérieur tel qu'il est en lui-même impliquerait contradiction.

Nous n'essayerons pas aujourd'hui de réfuter ces thèses. Notre but est d'étudier un problème d'histoire philosophique : que pensait saint Thomas de cette question ? Croyait-il que la connaissance vise un objet au-dehors, a pour terme nécessaire une réalité extérieure connue en elle-même ?

Pour la sensation, il n'y a pas de doute. Personne, croyons-nous, ne conteste que, dans l'opinion de saint Thomas, la cou-

*) M. Domet de Vorges développe ici des idées qu'il a déjà présentées dans son beau volume *La Perception et la psychologie thomiste*. Nous avons rendu compte de cet ouvrage lors de son apparition et nous avons eu l'occasion de marquer alors en quoi nos vues diffèrent de celles de l'auteur. Le lecteur que la chose intéresse trouvera les éléments du débat dans la *Revue des questions scientifiques de Bruxelles*, octobre 1892. D. M.

leur ou l'étendue connues par notre œil ne fussent la couleur ou l'étendue réelle qui sont dans les choses.

Pour l'intelligence la chose paraît moins claire. Beaucoup ne parlent de l'intelligence que comme d'une faculté de comprendre et de généraliser ce qui est connu par les sens. Parce que l'intelligence, d'après saint Thomas, ne connaît qu'après avoir emprunté ses déterminations aux formes sensibles, *per species a sensibus abstractas*, on veut en conclure qu'elle ne possède d'autres données que les données connues d'abord par les sens.

Ceci nous paraît excessif. Saint Thomas ne l'a jamais dit. Il a plutôt dit le contraire [1]). Ceci en outre est dangereux à une époque où l'objectivité de la connaissance sensible est si fortement battue en brèche. S'il vient à être démontré que la connaissance sensible ne donne que des apparences très différentes des choses, c'en sera fait de toute connaissance immédiate. Nous n'aurons plus qu'à attendre la découverte de ce fameux pont entre la pensée et la réalité que personne n'a pu encore retrouver.

Mais nous croyons que saint Thomas n'a pas entendu ainsi les choses et qu'il a attribué, à la connaissance intellectuelle avec un objet propre, la perception immédiate de cet objet dans sa réalité extérieure.

Nous avons déjà touché ce point dans un ouvrage publié il y a quelques années [2]). Nous croyons utile d'y revenir et de reproduire d'une manière plus complète les affirmations de saint Thomas sur le rôle et la portée de la connaissance intellectuelle.

Nous allons donc étudier les enseignements du docteur angélique sur ces trois questions si importantes :

[1]) Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non poterit. 1ª 78. 4. Ainsi les sens présentent l'objet à l'intelligence, mais il n'est point nécessaire qu'ils y aient perçu tout ce que l'intelligence y perçoit.

[2]) *La Perception et la psychologie thomiste*. Paris, Roger et Chernoviz, 1892.

1° La nature de l'intelligence implique-t-elle l'appréhension de la réalité objective ?

2° Y a-t-il dans l'intelligence humaine une circonstance l'empêchant d'atteindre cette réalité ?

3° Quelles sont précisément les réalités objectives qu'atteint l'intelligence de l'homme ?

### I. — La nature de l'intelligence implique l'appréhension d'une réalité objective

Quel est le caractère générique de la faculté de connaissance ? Les êtres connaissants, dit saint Thomas, se distinguent des êtres qui ne connaissent pas en ce que ceux-ci n'ont que leur propre forme (en langage moderne leur essence spécifique), tandis que l'être connaissant peut recevoir en outre les formes d'autres natures [1]).

Qu'est-ce à dire ? cette définition n'est-elle pas une énigme ? Un être peut-il recevoir plusieurs formes ?

Ce ne peut être assurément d'une manière substantielle ; une substance ne saurait avoir deux déterminations.

C'est donc d'une manière accidentelle ; mais encore de quelle manière ? nous voyons souvent un être reproduire la ressemblance d'un autre. Il n'est pas pour cela connaissant. Le miroir ne connaît point celui dont il reflète l'image.

Il faut pour être connaissant produire la forme d'une autre chose d'une manière active et vivante. Les êtres connaissants ont un surcroît d'énergie intime, grâce auquel ils peuvent vivre les formes étrangères. Non seulement ils émettent une forme qui se trouve semblable à quelque autre être. Ce peut être de l'imitation, ce n'est pas encore la connaissance. Il faut qu'ils vivent ces formes en tant qu'étrangères, conçues comme

[1]) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. (1ª. 14, 1.)

appartenant à quelque chose en dehors d'eux. Alors ils la possèdent en vérité comme la forme d'une autre chose, *formam rei alterius*.

Il suit de cette définition que la connaissance, tout en étant un acte interne de l'âme, implique essentiellement un rapport à une réalité extérieure ; c'est au reste la doctrine expresse de saint Thomas [1]).

L'être connaissant a en soi la ressemblance du dehors. Il produit son acte conformément au dehors. Cette conformité était appelée dans le langage de l'école l'espèce intentionnelle. Cette espèce n'est pas connue d'abord. Elle n'est que le mode de l'acte par lequel nous connaissons [2]). Nous ne l'atteignons qu'en second lieu par la conscience. Tout d'abord la faculté mise en acte suivant cette conformité connaît la chose même [3]). Son acte direct est essentiellement objectif.

Cette théorie est générale et s'étend aussi bien à la connaissance sensible qu'à la connaissance intellectuelle [4]). Qui voudrait dire que, dans la théorie de l'école, la connaissance sensible n'atteint pas l'objet lui-même ? Si la même théorie convient aux deux ordres de connaissance, elle doit conduire dans tous deux aux mêmes conclusions. Si l'assimilation de l'organe de la vue rend l'œil capable de voir une couleur hors de soi, l'assimilation de l'intelligence doit également la rendre capable de voir son objet hors de soi. Ce rapprochement est fait par saint Thomas lui-même [5]).

La nature de l'intelligence est donc bien d'opérer en vue d'un terme extérieur ; point de terme extérieur, point d'acte intellectuel.

1) Manet in intelligente, sed habet relationem ad rem quæ intelligitur. (C. G. 1, 53.)

2) Non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. (1a. 85, 2).

3) Existens in actu per hujus modi speciem intelligit rem ipsam.(C. G. 1, 53.)

4) Omnis cognitio fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente scilicet secundum similitudinem suam. (*Comment de an.* 2, 12.)

5) Id quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam res extra animam existentes visu corporali videntur. (C. G., 2, 75.)

Saint Thomas en était si convaincu, qu'il se demandait comment il est possible que l'intelligence saisisse un objet qui n'est pas présent. Notre esprit est en effet capable de s'appliquer à des objets présents ou à des objets absents [1]). Comment cela est-il possible s'il n'y a aucun terme au dehors pour répondre à notre acte d'intuition ? Saint Thomas résolvait cette difficulté par sa belle théorie du verbe ou de la parole intérieure.

Non seulement, disait-il, l'intelligence, mise en acte par la similitude de l'objet, connaît cet objet, mais en outre, *ulterius*, elle se forme en elle-même une intention de cet objet. Cette intention, que saint Thomas appelait le verbe et que nous appellerions aujourd'hui l'idée, est une sorte de réalité intelligible posée par l'acte intellectuel lui-même : elle en est le dernier terme et comme le couronnement, *terminus intelligibilis operationis*. Quand l'objet est absent, il nous reste cette réalité qui en tient la place et qui le représente. Sans cela, il ne serait pas possible à l'intelligence d'envisager la chose absente, puisqu'elle n'aurait rien vis-à-vis d'elle [2]).

Et dans ses travaux sur la sainte Trinité, saint Thomas distingue soigneusement l'acte de connaissance, parfait par le simple rapport de l'intellect à la chose connue [3]) et commun aux trois personnes, du Verbe qui est conçu par la contemplation que Dieu a de sa propre pensée [4]). Le verbe seul est une notion personnelle, parce qu'il implique la production d'une réalité [5]).

Saint Thomas établit ainsi une distinction très nette entre la connaissance du possible et la connaissance du réel [6]). Ces deux modes de connaissance sont attribués par lui à l'intellect.

1) Intelligit indifferenter rem absentem et præsentem. (C. G. 1, 53.)

2) Hoc non posset esse nisi intellectus prædictam sibi intentionem formaret. (C. G. 1, 53.)

3) Intelligere importat solam habitudinem ad rem intellectam. (1a. 34, 1).

4) Intuitu divinæ cogitationis concipitur verbum Dei. (*id.*).

5) Significat aliquid ab alio emanans. (*id.*).

6) La connaissance du réel a lieu quand la faculté entre directement en-

Concluons qu'une chose non existante est absolument incognoscible pour nous. La première condition pour être connu, c'est d'être [1]). Il n'y a pas de science, dit Saint Thomas, de ce qui n'existe pas [2]). Le scible peut exister sans que nous en ayons connaissance, mais la connaissance ne peut se produire sans l'existence du scible [3]). Aussi était-ce un aphorisme de la philosophie du XIII[e] siècle, que l'intellect créé ne peut connaître que des réalités existantes [4]).

Il en est autrement en Dieu. Dieu peut connaître ce qui n'est pas. Saint Thomas assigne quatre différences entre l'intellect divin et notre intellect; la quatrième est que l'intellect divin connaît les choses qui ne sont pas, aussi bien que celles qui sont [5]). Ceci tient au mode particulier de la connaissance divine.

La connaissance de Dieu a un objet nécessaire et, en un sens, unique, son essence. Il connaît son essence, et par elle il connaît toutes choses. Son essence est à la fois son être, son intelligence, son espèce intelligible et le terme de sa pensée [6]).

Il connaît les autres choses en tant que son essence les cause [7]), c'est ce que l'on appelle connaissance de vision. Il les connaît parce qu'il se voit les produire. Il voit ainsi en lui-même les choses qui sont hors de lui [8]). Cette connaissance a bien un terme réel, l'essence divine agissant en toutes choses.

**rapport avec l'objet, la connaissance du possible, seule chose vraiment absente au regard de l'esprit, quand la faculté n'a vis-à-vis d'elle que son verbe.**

**1) Unumquodque cognoscibile est secundum quod est actu. (1a. 12, 1.)**

**2) De eo quod non est non potest esse scientia. (C. G. 1.63).**

**3) Scibile potest esse absque eo quod ejus scientia a nobis habeatur sed non e converso. (C. G. 1.66).**

**4) Intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. (1a. 12, 1.)**

**5) Differt intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor..... quartum, quod intellectus divinus est eorum quæ sunt et eorum quæ non sunt. (C. G. 1, 69.)**

**6) Cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis (1a. 14,4).**

**7) Eo quod est prima causa omnium entium (1a. 14.5).**

**8) Non sic intelligendum quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quod est extra ipsum non intuetur nisi in seipso. (1a. 14.5).**

Quant aux choses qui ne sont pas, il les connaît par la science de simple intelligence. Mais ces choses ne sont pas un pur néant. Du moment qu'elles sont concevables, elles sont possibles. Par quoi sont-elles possibles ? évidemment par la puissance de la cause première universelle. Dieu qui connaît parfaitement son essence sait non-seulement tout ce qu'il fait, mais encore tout ce qu'il peut faire. C'est donc encore dans un terme réel, son essence, qu'il connaît les choses qui ne sont pas. Ainsi l'exception signalée n'est qu'apparente. Toute connaissance présuppose l'existence d'un objet.

Ce principe apparaît surtout manifestement dans la théorie du Prince de l'école sur la connaissance angélique.

Les anges connaissent certainement les réalités qui existent autour d'eux. Ce n'est que par l'intelligence qu'ils peuvent les connaître, puisqu'ils n'ont point la connaissance sensible.

Comment se forme leur connaissance ? Saint Thomas nous enseigne qu'ils connaissent les choses par les ressemblances qu'ils en ont en eux-mêmes. Dieu, en même temps qu'il crée, met dans les intelligences angéliques les idées de toutes les choses qu'il crée [1]). En usant de ces ressemblances que saint Thomas ne craint pas d'appeler des formes innées [2]), les anges connaissent tous les êtres créés.

Ces ressemblances leur donnent-elles seulement l'idee de ce que sont les choses ? nullement. Les anges connaissent l'être même de la chose dans sa propre nature [3]).

[1]) Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines quas in esse naturali produxit (1a 56.2).

[2]) Formas innatas (1a. 58.7).

[3]) Ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit (1a. 58.6.) Saint Thomas distingue expressément le mode de la connaissance angélique de celui qui consisterait à juger d'une chose par sa ressemblance. Il y a, dit-il, trois manières de connaître: La première résulte de la présence de la chose dans la conscience du connaissant; la seconde consiste en ce que l'intelligence possède la similitude de la chose et ainsi voit la chose même; La troisième est de voir l'image de la chose réfléchie dans une autre chose: " Aliquid tripliciter cognoscitur, uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente et sic angelus intelligit seipsum, alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognos citivaet sic lapis videtur ab oculo per hoc

C'est toujours la même doctrine. La forme ou espèce intelligible est la modalité de l'acte de connaissance ; le terme est l'objet réel et existant au dehors.

Et voici qui prouvera mieux que tout autre argument combien saint Thomas regarde comme essentielle la réalité objective de la chose connue. Son système sur la connaissance angélique appelle une objection. Si les anges connaissent par des formes innées, ils peuvent, dira-t-on, toujours user de ces formes, ils peuvent donc connaître par elles celles de leurs réalisations qui n'existent pas encore. Ils connaissent l'avenir.

Non pas, répond saint Thomas, l'ange ne connaît point les réalisations futures de son idée. En effet pour qu'il connaisse, il faut que sa pensée soit conforme actuellement à un objet réel. Les choses futures n'ont point encore cette relation de ressemblance qu'implique la connaissance [1]) ; elles ne peuvent donc être connues. Sans terme réel, l'intelligence est annulée comme la lumière n'est aperçue que quand elle rencontre un corps.

Saint Thomas fait sur la connaissance angélique une remarque intéressante et qui cadre parfaitement avec des idées que nous avons soutenues ailleurs [2]). Si les anges connaissent les choses existantes dans leur propre être, cette connaissance enferme évidemment l'essence et l'existence de la chose : nous l'appellerions aujourd'hui une connaissance concrète. C'est bien ainsi que l'entend saint Thomas, et il se sert de cette conséquence pour montrer comment l'ange peut arriver à la connaissance de Dieu. Après avoir connu l'être concret

quod similitudo ejus resultat in oculo, tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo „ (1a. 56. 3). La seconde manière, ajoute-t-il, est précisément celle qui nous fait connaître la chose en elle-même : " In seipso cognoscitur aliquid quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili. „ (id.)

[1]) Quae futura sunt nomdum habent naturam per quam illis assimilantur, unde per eas cognosci non possunt. (1a. 57.3).

[2]). V. *La perception et la psychologie thomiste.*

dans une nature quelconque, l'ange peut, nous dit le Prince de l'école, considérer à part l'être et l'essence, en constatant que l'un n'est pas l'autre; dès lors rien n'empêche qu'il ne puisse être élevé par la grâce à considérer l'être pur subsistant en lui-même [1]).

Ce passage montre aussi clairement ce que saint Thomas pensait de la distinction réelle de l'être et de l'essence.

Ainsi la théorie de saint Thomas sur l'intelligence angélique suppose partout et toujours en face de la connaissance un être actuellement existant. Dira-t-on que cette théorie est hypothétique? Nous en conviendrons facilement. Mais on nous accordera que le saint docteur l'a construite d'après la plus pure notion de l'intelligence qu'il pût concevoir. Elle est donc très propre à nous faire connaître son opinion sur la nature de l'intelligence, et son opinion nous montre cette faculté toujours tournée vers un terme réel.

## II. — L'intelligence humaine peut percevoir des réalités

Si la nature propre de l'intelligence est d'aller au réel, pourquoi l'intelligence humaine n'irait-elle pas aussi au réel? pourquoi resterait-elle renfermée en elle-même dans l'abstrait et l'idéal? Sans doute elle est très inférieure, mais l'infériorité d'une nature ne détruit pas, ce semble, son essence, tant que cette nature subsiste.

Il est certain que, dans l'opinion de saint Thomas, l'intelligence humaine n'est point radicalement incapable, d'une connaissance objective et concrète. Voyez l'âme séparée : elle n'a plus la sensibilité, mais elle reçoit comme les anges, les formes innées que Dieu répand sur toutes les pures intelligences [2]);

[1]). Licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura tamen potest ipsum esse secernere per intellectum dum cognoscit quod aliud est ipsa et aliud ejus esse, et ideo.... potest per gratiam elevari ut cognoscat esse separatum subsistens (1a 12.14)

[2]) Cum fuerit a corpore separata competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter. (1a. 89.1).

Elle a même une connaissance très étendue ; elle voit beaucoup de choses qui lui échappaient ici bas. C'est bien d'une connaissance objective que saint Thomas entend parler, car il affirme que l'âme voit les anges et les démons qu'ici bas elle ne connaît que par l'enseignement de la foi [1]). Il ajoute qu'aucune distance ne peut empêcher cette vue[2]). Une semblable observation n'eût pu venir à l'esprit du docteur angélique s'il se fut agi seulement de comprendre la nature d'une chose et non de voir un objet réellement présent.

L'intelligence humaine peut donc avoir, par sa propre force, comme celle des anges, une connaissance réelle et objective des autres êtres.

Mais elle est unie à un corps, ce corps ne serait-il pas un empêchement ?

Pourquoi l'âme est-elle unie à un corps ? C'est, nous dit saint Thomas, parce que sans le corps sa connaissance serait trop imparfaite. Une âme sans corps n'aurait qu'une connaissance vague et confuse des choses[3]).

Il est nécessaire de bien comprendre cette doctrine pour se rendre un compte exact de la situation de l'âme humaine dans le corps.

Saint Thomas enseigne que les pures intelligences connaissent les choses par des formes types, des universaux. Toutefois ces universaux représentent non seulement la nature universelle de la chose, mais encore son individualité. Les anges connaissent par eux des individus [4]). Ce sont des sortes de *fac simile* de l'action divine que Dieu produit dans l'intelligence angélique et qui représentent cette action non

1) Vident angelos et dœmones animæ separatæ (1a. 89.2).

2) Distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem (1a 89. 7.)

3) Si animæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis non haberent cognitionem perfectam sed confusam in communi (1a 89.1).

4) Cognoscunt singulare per formas universales... ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc (1a 57. 2.)

seulement dans les types qu'elle se propose, mais jusque dans les derniers détails de réalisation [1]).

Plus les anges sont élevés en nature, plus les types qu'ils possèdent sont généraux et moins ils sont nombreux [2]). Est-ce une imperfection de n'avoir que des formules si générales ? Au contraire, dit saint Thomas, c'est une éminente perfection. Ce qui serait imparfait, ce serait de ne voir dans l'objet que des indications générales; mais c'est une grande perfection de pouvoir, sous un seul point de vue général, embrasser beaucoup d'objets [3]).

Mais pour connaître les choses de cette manière, il faut une grande puissance intellectuelle. Or l'intelligence humaine est très faible, plus faible que celle des anges les plus inférieurs [4]). On aura beau multiplier et abaisser pour elle les espèces intelligibles, jamais elle n'arrivera à pénétrer par elles jusqu'aux caractères individuels [5]). Le spectacle de la création restera pour elle comme un livre dont les caractères sont à demi effacés.

Voilà pourquoi Dieu nous a donné un corps. Le corps, par la sensation, met sur chaque chose un signe qui nous permet de reconnaître son individualité.

Il est vrai que ce remède a son inconvénient. Enfermés dans le corps, nous ne pouvons rien sans le corps, et par conséquent nous ne pouvons user d'aucune espèce infuse; mais la sensation nous fournit, à l'aide de l'abstraction de l'intellect agent, certaines déterminations générales qui y suppléent.

1) Per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem sed etiam secundum earum singularitatem. (id.)

2) Oportet quod forma ejus sint universaliores quasi ad plura se extendentes unaquaque earum. (1ᵃ 55. 3.)

3) Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter : uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius... alio modo ex parte medii cognoscendi et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali (1ᵃ 56. 3).

4) Ex debilitate luminis intellectualis (1ᵃ. 59. 4.)

5) Non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodam modo determinantur (1ᵃ. 59. 4.)

L'intelligence trouve dans les formes sensibles plusieurs caractères intelligibles. Ils y sont contenus implicitement ; mais ils ne sont pas l'objet propre de la sensation [1]. L'intelligence s'empare de ces caractères et à leur aide elle se forme une notion de la nature essentielle des choses. Notions générales, observe saint Thomas, qui ne représentent que la nature et non les individus. Il en donne cette raison que les espèces intelligibles qui nous servent à connaître ont été formées non par voie de synthèse, comme celles de l'intellect angélique, mais par voie d'abstraction et d'analyse [2]. L'intelligence humaine ne peut connaître les individualités qu'indirectement en tant qu'elle se reporte aux fantômes qu'elle a rencontrés et aux abstractions qu'elle a opérées sur eux [3].

Ainsi l'intelligence humaine unie à un corps ne connaît directement que des universaux.

Mais n'est-ce pas là précisément l'empêchement dont nous parlions et qui bouleverse de fond en comble, en ce qui concerne l'homme, les conditions normales de la pure intelligence? Les universaux n'existent pas comme tels hors de l'esprit. Il n'y a que des individus. Si donc l'intelligence ne peut connaître les individus, elle ne peut connaître rien de réel hors d'elle-même, elle n'a point de valeur objective au sens que nous avons précisé.

Le raisonnement est très spécieux. Il serait même absolument juste, si le terme *universel* avait, dans le langage de saint Thomas, le même sens que dans le nôtre : mais il en est tout autrement.

[1]) Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse *(comment. de an.* 3. 13).

[2]) Species intelligibiles ad intellectum nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus, unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt : ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis, habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini quæ quidam non est a rebus abstracta sed rerum factiva (c. g. 2. 100).

[3]) Indirecte et per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare (1ª. 86. 1.)

On distinguait au moyen âge trois sortes d'universaux :

1° L'universel logique, caractère vraiment général, considéré indépendamment de toute réalisation, comme pouvant s'appliquer à une foule de sujets. C'est l'universel proprement dit, l'universel des penseurs modernes. On l'appelait dans l'école *universale in prædicando*.

2° L'universel psychologique, le concept que nous avons en nous-mêmes d'un tel caractère indépendamment de toute autre circonstance. Les anciens l'appelaient *universale in significando*.

3° L'universel physique, la nature de la chose, en tant que réellement distincte des circonstances individuelles, *universale in essendo*.

Ce dernier universel est celui dont parle saint Thomas, quand il dit que l'intelligence ne connaît que les universaux.

Or cet universel existe dans la chose. Il en est un caractère réel, distinct des caractères individuels, bien que coexistant dans le même être. L'intelligence peut donc l'y voir. Il n'y est pas sans doute à titre universel, il reçoit ce mode de l'appréhension de l'intelligence; mais il est universel fondamentalement, c'est-à-dire apte, comme essence, à se retrouver dans une multitude d'autres individus [1]).

Le saint docteur explique très clairement dans la *Somme théologique* cette vue objective de la nature essentielle des

[1]) Ce point de vue est très nettement défini dans la *Somme logique*, ouvrage attribué à saint Thomas, mais qui est certainement de la première école thomiste : " in homine sic intellecto est duo considerare, scilicet humanam naturam seu habens eam et ipsam universalitatem, seu abstractionem a conditionibus materiæ. Quantum ad primum homo dicit rem, quantum vero ad secundum dicit intentionem, non enim in se invenitur homo qui non sit hic et nunc, et ipsa natura, ut sic, dicitur esse prima intentio. Sed quia intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea quæ in eo sunt sive subjective, sive objective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiæ et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic vel illi individuo et quod est realiter in hoc vel in illo individuo : ideo format secundam intentionem de tali natura et hanc vocat universale " (de univers.) Ce texte met parfaitement en relief les trois démarches de l'intelligence : perception de l'essence, concept qu'elle s'en forme, notion réfléchie de l'espèce et du genre.

choses saisie par l'intellect en dehors des caractères individuels : Dans un fruit, dit-il, la vue saisit seulement la couleur, mais cette couleur qui est vue n'existe que dans le fruit ; de même l'intelligence dans l'homme saisit l'humanité qui n'existe que dans tel ou tel homme. Et comme la vue saisit la couleur et non l'odeur, parce qu'il est de sa nature de se conformer à la couleur et non à l'odeur, de même l'intelligence saisit l'humanité et non les circonstances individuelles, parce qu'il est de sa nature de se conformer au type spécifique et non à ces circonstances. Il se trouve que l'humanité ainsi perçue prend le caractère d'universalité [1]. Saint Thomas ne semble-t-il pas ici nous présenter l'intellect comme un sixième sens percevant un certain côté des choses que les sens ne saisissent pas ?

Le grand docteur a du reste rencontré la même objection qui nous occupe, à savoir l'impossibilité d'avoir des universaux une connaissance réellement objective. Voici ce qu'il y répond :

Ce qui est saisi par l'intelligence, dit-il, c'est la nature même des choses existant hors de l'âme. Les sciences et les arts ont été inventés, en effet, pour connaître les choses dans leur nature. Mais parce que les sciences concernent les universaux, il n'est pas nécessaire que les universaux existent à part hors de l'âme ; car bien qu'il soit nécessaire pour la vérité de la connaissance qu'elle soit conforme à la chose, il n'est pas nécessaire que le même mode s'applique à la réalité et à la connaissance que nous en avons [2]. Il n'est donc point

[1]) Visus videt colorem pomi sine ejus odore, si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus hoc accidit ex parte visus, in quantum visus est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum (1ª. 85. 2.)

[2]) Id quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam, sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc

contradictoire, ajoute-t-il, que l'universel n'existe point comme tel hors de l'âme, et que cependant l'intelligence, en connaissant des universaux, connaisse des choses qui existent hors de l'âme [1]).

La nature universelle des espèces intelligibles n'apporte donc aucun obstacle à l'objectivité native de l'intelligence.

Aussi, voyons-nous saint Thomas proclamer nettement l'objectivité de notre connaissance intellectuelle. C'est précisément pour notre intelligence qu'il a développé cette théorie de la connaissance directe et du concept que nous avons étudiée au début de cet article. C'est aussi à propos de notre intelligence qu'il établit dans la *Somme théologique*, cette vérité fondamentale que ce que nous connaissons d'abord n'est point l'espèce intelligible, mais bien l'objet réel connu par son moyen. Ne déclare-t-il pas que plus une forme est possédée immatériellement, plus la connaissance est parfaite [2]) ? La raison qu'il en donne, c'est qu'une certaine immatérialité est nécessaire pour connaître les choses hors de soi [3]). S'il est incontestable que l'école reconnaissait à la sensation la faculté d'atteindre les choses hors de soi, comment refuser cette perfection à l'intelligence, bien plus immatérielle ?

Veut-on quelque chose de plus ? saint Thomas distingue expressément l'être intelligible de la chose, produit dans l'âme connaissante, et son être réel et objectif dans la nature. Il enseigne que c'est celui-ci qui est directement connu par l'in-

enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur. Neque tamen oportet si scientiæ sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentes. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei. (c. g. 2, 75).

[1]) Hæc duo non repugnant quod universalia non existant extra animam et quod intellectus intelligens universalia intelligat res quæ sunt extra animam. (id.),

[2]) Quanto atiquid immateralius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. (1ª. 84, 2.)

[3]) Hujus ratio est quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. (id.)

telligence [1]). Après une telle déclaration, il semble bien établi que, d'après l'opinion de saint Thomas, l'intelligence connaît certaines réalités dans leur être propre.

### III. — Réalités atteintes par l'intelligence de l'homme

Mais, dira-t-on, quelles sont ces réalités atteintes par l'intelligence ? La réponse de saint Thomas à cette question est constante : l'intelligence a pour objet propre la quiddité, l'essence, en un mot la nature intime des choses.

Le sens n'est en relation qu'avec les accidents extérieurs et d'une manière toute extérieure [2]). Il ne connaît même pas la nature propre de ces accidents [3]). Il ne les connaît en effet qu'en tant qu'ils agissent sur lui [4]). L'intelligence au contraire pénètre jusqu'à la nature intime et spécifique présente dans l'individu [5]).

Telle est la doctrine; mais il faut la comprendre, car elle soulève des questions difficiles.

Quelle est cette essence dont parle saint Thomas ? où l'a-t-on rencontrée ? Qui se souvient de l'avoir jamais vue ?

Nul doute qu'il n'y ait un caractère intime qui détermine dans chaque créature son degré d'être et dont les facultés, les actions et les phénomènes ne sont que les manifestations. Quelques auteurs ont appelé ce caractère fondamental, essence réelle. Les anges, aidés de leurs espèces innées, l'atteignent peut-être. Quant à nous, il nous est absolument inconnu.

1) Intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura (1a 14.6).

2) Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum (1a 78. 3).

3) Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus (id.).

4) Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur (id.).

5) Intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis (*de ver.* 10. 5).

Suarez constate que jamais philosophe n'a pu indiquer un caractère vraiment et directement substantiel [1]. Saint Thomas lui-même reconnaît que souvent les différences substantielles nous échappent et que nous y suppléons par des différences purement accidentelles [2].

Comment donc concilier ces deux affirmations : l'intellect a pour propriété de saisir l'essence des choses, et l'essence vraie et intime des choses nous est inconnue ?

Si nous ne connaissons que ces groupes d'accidents sensibles, que l'on a appelés quelquefois essence rationnelle, seuls caractères que nous puissions indiquer, qu'est-ce que l'intelligence connaît de plus que les sens en fait de réalités ?

Nous répondrons, avec saint Thomas, que l'intelligence ne connaît que des caractères empruntés aux accidents sensibles ; il le faut bien puisqu'elle n'a pas d'autre moyen de se procurer des déterminations : mais elle les connaît tout autrement. Il y a comme une transposition du point de vue. Le sens ne considère les données sensibles que comme marquant le terme d'une action à produire ou le principe d'un effet à subir [3]. L'intellect les considère au point de vue de l'être [4]. Dans un ensemble de faits sensibles, il voit un être caractérisé par cet ensemble. De plus il est certains détails que le sens ne remarque pas parce qu'ils n'intéressent ni ses craintes ni ses jouissances [5] ; l'intelligence rapportant tout à l'être, en fait des marques de l'être. Ainsi est constituée cette essence rationnelle dont nous parlions. Cette essence n'est connue du sens que par accident,

[1]) **Non video inventam esse adhuc hanc quidditativam cognitionem alicujus substantiæ *(disput. met.* 35. 3. 5).**

[2]) **Quia formæ substantiales quæ secundum se sunt nobis ignotæ innotescunt per accidentia nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni (1ª 77.17).**

[3]) **Apprehendit individuum secundum quod est terminus aut principium actionis vel passionis *(comment. de an* 2. 13).**

[4]) **Respicit objectum suum secundum communem rationem entis (1ª 79.7).**

[5]) **Ad quæ se non extendit ejus actio vel passio nullo modo apprehendit *(comm. de an.* 2.13)**

c'est-à-dire, en tant qu'elle se présente simultanément avec la perception sensible à une autre faculté de l'individu qui sent [1]). Elle est au contraire l'objet propre de l'intellect.

J'ai dit qu'il y avait transposition du point de vue. Je n'ai pas dit assez. Il y a véritablement appréhension de quelque chose de nouveau. N'est-ce pas quelque chose de nouveau que de reconnaître cette propriété de l'individu d'être en soi, d'exister, d'occuper une place dans la nature réelle des choses? L'animal sait-il que l'objet qu'il convoite est un être en soi, ayant une nature et des propriétés à soi? Nullement, cela lui est bien égal. Il ne sait pas qu'il est lui-même un être. Il jouit de la vie sans savoir ce qu'est la vie. L'aveugle qui ne peut recevoir la lumière du ciel ne sait point que les choses ont la propriété de la couleur. Ainsi celui qui n'a point la lumière de l'être ignore que les choses ont cette propriété d'être d'où découlent tant de propriétés.

L'intellect lui va d'abord à l'être [2]). Il s'intéresse aux choses parce qu'elles sont et pour ce qu'elles sont. Il reste pour ainsi dire à l'intellect humain, privé des espèces infuses, comme une capacité innée qui est sa nature même, sa puissance productrice d'être intelligible. Quand il a rencontré la donnée sensible, l'être intelligible devient acte ; il est alors la similitude actuelle et par suite la perception d'un être en tant qu'être.

Sans cette rencontre l'intellect reste une pure puissance. Comme la lumière à laquelle on l'a souvent comparé, il n'a d'effet que s'il est réfléchi par quelque type. Il n'y a point de perception isolée et toute pure de l'être, parce que de soi l'être est indéterminé et que l'indéterminé ne peut ni exister ni être connu. Mais dès que l'intellect, à l'aide des sens, s'est mis en présence d'un caractère, dans ce caractère il perçoit l'être actuel qui en fonde la réalité objective. Puis analysant sa perception, il en dégage le concept idéal d'être.

[1]) Oportet quod cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis (id.).

[2]) Per prius apprehendit ens ($1^a$ 16. 14).

Saint Thomas ne se trompe donc pas quand il dit que l'intellect perçoit bien d'autres choses que le sens.

Il perçoit l'être des choses, non seulement l'être d'essence, qui n'est qu'un nom donné à l'essence en tant qu'elle est le fond inconnu dont on sait seulement qu'il existe [1]), mais l'être réel et objectif de la chose, le mode spécial qui en fait l'actualité [2]).

Avec l'être il perçoit l'essence, non d'une manière directe, mais d'une manière indirecte, en tant que les données sensibles sont appliquées par lui à marquer le caractère spécifique des choses. L'essence n'est pour nous qu'une synthèse de l'être et de données sensibles. La notion d'être est en nous le fond premier, la base solide de toute essence [3]).

Il perçoit encore ces caractères généraux inclus dans tout acte de sensation, *secundum esse*, mais que les sens n'apprécient pas, telles que les propriétés mathématiques, les attributs et les relations des êtres corporels [4]).

Il saisit les raisons éternelles des choses qui sont comme les rayons de l'idée d'être, et dont saint Thomas montre l'origine dans la nature même de l'intellect créé sur le modèle de l'intellect divin [5]).

Avec l'être enfin, il affirme l'existence réelle des choses [6]) par la meilleure de toutes les raisons, parce qu'il la voit.

[1]) Ens fuit impositum ad significandum id quod est (SOTO, *comment. sur les catégories*, ch. 1.)

[2]) Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ (1a. 3, 4). Au moyen âge on employait plus volontiers le participe *ens* pour désigner l'essence et l'infinitif *esse* pour signifier le fait de l'existence.

[3]) Ratio entis est primum ac principale prædicatum quidditatis cujuscumque (SCHIFFINI, *Psychologie* 1, p. 446.)

[4]) Tum illa quæ dicuntur per abstractionem scilicet mathematica, quam naturalia quæ sunt habitus et passiones sensibilium *(comment. de an.* 3. 13.)

[5]) Lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ (1a. 84. 5.)

[6]) Requiritur lumen intellectus agentis per quod... discernimus ipsas res a similitudinibus rerum (1a. 84, 6.) Ainsi la sensibilité saisit l'objet présent, mais elle ne peut juger par elle-même si elle a affaire à une simple apparence

Otez la notion d'être, vous réduisez l'essence à n'être qu'une collection de données sensibles.

Otez à l'intelligence la perception de l'être, on ne s'explique plus comment saint Thomas a pu dire que cette faculté saisit l'être de la chose dans sa propre nature, car elle n'a plus à recueillir que des informations de seconde main ou des données sans réalité propre. On laisse en outre toute certitude physique reposer sur la connaissance sensible et Dieu sait si cette connaissance est suspecte aujourd'hui !

Il est vrai, les spiritualistes contemporains expliquent autrement la chose, ils ont recours à l'idée de causalité. Je vois un phénomène, mon intelligence me dit que ce phénomène doit avoir une cause, j'en conclus que derrière le phénomène il y a un être qui en est le principe. Cet argument peut être employé quelquefois ; il est utile surtout pour discerner dans le monde physique les divers objets que les sens nous présentent. Mais, comme procédé fondamental de connaissance, il est illogique et inapplicable. Comment puis-je conclure à l'être avant de savoir ce que c'est que l'être, et comment puis-je savoir ce que c'est que l'être, avant d'avoir vu un être ? Notre propre être nous est inconnu tant que nous n'avons pas exercé une opération intellectuelle, car notre intelligence ne se connaît que par son acte. Comment donc aurions-nous exercé le premier acte d'intelligence ?

Tout autre est, selon nous, la conception du docteur angélique. Ce n'est point par un raisonnement que nous atteignons l'être réel, c'est par une perception. Me voilà en présence d'un objet résistant. Le sens sent la résistance ; aussitôt l'intellect intervient et dans ce résistant, il voit un être. Sans doute il ne distingue cet être que par son caractère sensible de résistance ; mais il voit cette résistance comme une réalité d'un certain ordre, comme quelque chose qui existe en soi. Il

ou à une chose existant en soi. Ceci est l'affaire de l'intelligence, et l'expression de saint Thomas, *lumen intellectus agentis*, nous paraît bien impliquer une intuition et non un raisonnement.

voit un être résistant et cet être, il l'appelle une substance, un corps.

En effet tout ce qui existe en soi est substance, et l'intellect va tellement droit à l'être et à la substance que la chose lui apparaît d'abord avec le caractère de substance. Aussi Aristote disait-il que la substance nous est connue avant l'accident. Consultez les faits demandez à l'enfant ou au paysan ce qui est phénomène ou accident. Ils n'en ont pas même l'idée ; ils ne connaissent que des corps, des substances. Ce n'est que par la réflexion, en remarquant les effets et les propriétés multiples des corps, qu'on arrive à considérer ces propriétés à part de la substance.

Nous conclurons donc en terminant que l'expérience n'est pas une connaissance purement sensible. Bien qu'elle nous paraisse simple, elle renferme à côté de la sensation un élément suprasensible, cause de sa fécondité. Cet élément suprasensible, c'est l'être, l'être réel, l'être en soi vis-à-vis du sujet connaissant. Cet être, quoi qu'en disent les criticistes, nous le percevons tous les jours avec une conviction infaillible, et, en percevant notre perception, nous percevons notre propre être. De tels actes sont absolument inaccessibles à des facultés matérielles, puisque, ainsi que nous l'enseigne saint Thomas, la matière ne peut ni se replier sur soi, ni atteindre par la connaissance hors de soi.

C[te] Domet de Vorges.

---

III.

# Nos représentations sensibles intérieures *

## I.

L'opération des sens ne se borne pas aux *perceptions* ou *représentations*, que nous avons antérieurement considérées. Non seulement elle nous permet de nous représenter les choses corporelles dans le moment, où ces choses suscitent en nous les impressions ou sensations que nous posons à l'origine de son action, mais elle nous permet en outre de saisir ces choses dans le moment, où n'étant pas en contact avec notre corps, elles n'y peuvent susciter ces impressions ou sensations.

En effet, ce n'est que par là que nous pouvons arriver à adapter notre être à leur être, notre activité à leur activité, et, comme il est aisé de le voir, ce pouvoir d'adaptation n'est pas moins nécessaire aux simples animaux qu'il ne l'est à nous-mêmes. Car, justement ce qui distingue l'activité des animaux de l'activité des êtres qui ne sont pas des animaux, c'est que les animaux sont capables, grâce à la mobilité dont sont doués leurs organes, de s'adapter eux-mêmes au milieu dans lequel ils vivent. Si, pour caractériser leur activité nous disons qu'ils

* L'étude que nous reproduisons est extraite d'un ouvrage sous presse et qui porte pour titre : *De la Spiritualité de l'âme humaine.* Le but que s'est proposé son auteur est de dissiper les préventions accumulées contre la philosophie spiritualiste par le traité de Taine sur l'*Intelligence.* L'ouvrage est divisé en deux volumes, ayant pour objet le premier : *L'Origine première de nos connaissances,* le second : *Nos diverses sortes de connaissances.* L'extrait que nous reproduisons est le chapitre III du livre II de la 1re partie, lequel a pour objet : *La Perception sensible.*

sentent, c'est que la sensibilité ou l'impressionnabilité est la marque extérieure de ce pouvoir. Et, en effet, quand pour désigner un phénomène que nous saisissons chez un animal, par exemple, le mouvement d'un chien couché, qui bouge sa patte parce qu'on vient de marcher dessus, nous disons de cet animal qu'il sent, nous ne voulons pas dire autre chose, sinon qu'il est capable d'adapter lui-même son être aux conditions du milieu dans lequel il se trouve en ce moment. Cette adaptation interne et spontanée exige une disposition propre et spéciale ; et comme nous ne rencontrons cette disposition que chez les êtres dont les mouvements se signalent par cette mobilité ou excitabilité toute particulière que nous appelons la sensibilité, nous définissons l'animal : un être qui sent. Or, il est aisé de le voir, pour s'adapter lui-même aux conditions du milieu dans lequel il est appelé à vivre, l'animal a besoin non seulement de percevoir, mais encore de se souvenir et de prévoir ; bref, sa vie n'est possible qu'à la condition qu'il puisse se représenter les choses corporelles non seulement en leur présence, mais en leur absence.

Or, au sujet de ces dernières perceptions, une grosse difficulté se présente. Étant, de leur nature, purement *intérieures* il semble qu'elles ne peuvent avoir leur origine dans l'image. telle que nous l'avons définie. D'après cette définition, en effet, l'image n'est qu'un événement de la même nature que la sensation ; c'est la sensation même, mais consécutive ou ressuscitante, et, partant, il n'est point d'image surgissant en en nous, qui n'y répète une sensation.

Cherchons donc maintenant comment se forment plus spécialement nos représentations sensibles intérieures, et tout d'abord occupons-nous du caractère qui les distingue de nos représentations sensibles en général, je veux dire, de la particularité des images qui les suscitent de ne point se rattacher aux sensations existant en nous en ce moment. En somme, ce caractère ne présente rien d'étrange ni de mystérieux. Il est une simple conséquence de ce que l'image, au

lieu d'agir par la vertu de la sensation qu'elle répète, agit ici par sa vertu propre. Et, en effet, étant par nature une répétition spontanée de la sensation, elle ne peut exister sans avoir la propriété de renaître spontanément. Elle a donc tout ce qu'il faut pour susciter des représentations qui, bien que sensibles, ne répondent néanmoins à aucune des choses qui sont causes des sensations que nous éprouvons dans le moment où elles sont suscitées.

Nous pouvons du reste nous convaincre par l'observation même que la propriété de l'image de renaître spontanément, est une conséquence directe de la loi de répétition qui la fonde [1]. Une fois que nous avons tenu une impression, nous pouvons la *retenir*. Ni le temps relativement long qui s'est écoulé depuis sa naissance, ni le peu de prise qu'elle nous offrait quand nous l'avons saisie, — soit que par elle-même elle fût insignifiante, soit que notre attention fût ailleurs, soit enfin que nous ne fussions capable, par suite de l'indigence de notre esprit, de la saisir très profondément — n'empêchent que, le cas échéant, elle revive, intacte et entière, dans nos souvenirs. C'est ainsi que s'expliquent quantité de faits curieux qui, à première vue, paraissent absolument déroutants. Par exemple, il n'est pas rare qu'après un silence de dix, vingt, trente ans et même davantage notre mémoire fasse soudain revivre des impressions qui ne nous avaient plus reparu pendant tout ce long intervalle. — « Si, après plusieurs années d'absence, on rentre dans la maison paternelle ou dans le village natal, une multitude d'objets et d'événements oubliés reparaissent à l'improviste. L'esprit, subitement peuplé de leur foule remuante, ressemble à une boîte de rotifères désséchés, inertes depuis dix ans, et qui, tout d'un coup, saupoudrés d'eau recommencent à vivre et à fourmiller. On monte l'escalier obscur, on sait où mettre la main pour trouver le bouton de la serrure, on s'imagine soi-même à table, à la place accoutumée, on revoit

[1]) TAINE, *De l'Intelligence*, I, p. 130.

à droite la carafe et à gauche la salière, on savoure intérieurement le goût d'un certain plat du dimanche, on s'étonne, en levant les yeux, de ne pas voir au même endroit du mur, une vieille gravure que, tout enfant, on a regardée. On revoit le geste et la courbure du dos d'un ancien hôte, le corsage carré, les longs plis d'une robe amarante ; on entend presque des timbres de voix qui, depuis si longtemps, sont muettes ; on approche du puits, et l'on retrouve le sentiment de terreur vague que, tout petit, on éprouvait, lorsque, se haussant sur la pointe du pied, on apercevait la profondeur obscure, et le reflet de l'eau froide, tremblotante, à une distance qui semblait infinie. »

L'observation n'est pas moins concluante en ce qui concerne les impressions qui ne nous ont guère affectés et notamment celles que nous avons éprouvées sans y prêter attention. Malgré que, ne nous ayant guère affecté, elles ne peuvent avoir pénétré bien avant dans notre mémoire, il leur arrive de s'y ancrer, obstinées et tenaces, si bien que longtemps après qu'elles devraient avoir disparu, semble-t-il, nous les y retrouvons. « Il me revenait souvent à l'esprit, dit Maury, et je ne savais pour quel motif, trois noms propres accompagnés chacun d'un nom d'une ville de France. Un jour, je tombe par hasard sur un vieux journal que je relis, n'ayant rien de mieux à faire. A la feuille des annonces je vois l'indication d'un dépôt d'eaux minérales avec les noms des pharmaciens qui les vendaient dans les principales villes de France. Mes trois noms inconnus étaient inscrits là, en face des trois villes dont le souvenir s'était associé à eux. Tout était expliqué ; ma mémoire, excellente pour les mots, gardait le souvenir de ces noms associés, sur lesquels mes yeux avaient dû se porter, alors que je cherchais (et cela avait eu lieu deux mois auparavant) un dépôt d'eaux minérales. Mais la circonstance m'était sortie de l'esprit, sans que pour cela le souvenir fût totalement effacé. Or, assurément, je n'avais pu mettre une grande attention dans une lecture aussi rapide. »

Enfin non seulement des impressions peu remarquées, mais même des impressions si superficielles et si fugaces, qu'il semble impossible qu'elles aient laissé une trace quelconque dans notre esprit, peuvent ainsi surgir de nouveau, rappelant à la lumière et à la vie tout un passé qu'on croyait mort et enfoui. Le fait se présente fréquemment, dit-on, dans les grandes et subites émotions, dans le délire provoqué par la fièvre, dans les hallucinations désordonnées, causées par l'opium et le haschich ; l'agonie, paraît-il, n'est pas non plus sans la provoquer parfois ; et, en tous cas, on a constaté divers exemples authentiques desquels il résulte qu'il n'est pas permis, si étrange qu'il soit, de la révoquer en doute. Tel, l'exemple cité par plusieurs médecins d'une fille de vingt-cinq ans, très ignorante et ne sachant pas même lire qui, devenue malade, récitait d'assez longs morceaux de latin, de grec et d'hébreu rabbinique, mais qui, une fois guérie, parlait tout au plus sa propre langue. — « Pendant son délire on écrivit sous sa dictée plusieurs de ces morceaux. En allant aux informations on sut qu'à l'âge de neuf ans elle avait été recueillie par son oncle, pasteur fort savant, qui se promenait d'ordinaire, après son dîner, dans un couloir attenant à la cuisine et répétant alors ses morceaux favoris d'hébreu rabbinique et de grec. On consulta ses livres et l'on y retrouva, mot pour mot, plusieurs des morceaux récités par la malade. Le bourdonnement et les articulations de la voix lui étaient restés dans les oreilles. Elle les avait récités comme elle les avait entendus sans les comprendre. »

Bref, la propriété de l'image de renaître spontanément est, sans aucun doute possible, une propriété qui lui appartient en vertu de sa nature même : sur ce point, l'observation est d'accord avec la logique ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, sans autre intermédiaire que certaines images, nous puissions nous représenter les choses corporelles même en leur absence.

## II

Cela posé, considérons ces images. Par le fait même des représentations qu'ellés suscitent, la sphère d'action des sens se trouve considérablement agrandie. Ce n'est plus seulement la perception de telle ou telle chose corporelle en particulier, c'est la perception de toutes les choses corporelles qui nous est rendue possible. Et, en effet, les représentations qu'elles suscitent ont justement pour effet de lever l'obstacle qui s'opposait à ce que l'action des sens eût cette universalité.

Il suit de là que l'aptitude, qui est inhérente à ces images, de renaître spontanément ne saurait être égale pour toutes ; plus que cela, qu'au moment précis où une image quelconque renaît en effet, cette image renaîtra de préférence à toute autre. En effet, ce n'est que par cette prépondérance de l'une image sur l'autre que peut s'exercer la vertu propre des représentations qu'elles suscitent. Supposé qu'au moment précis où telle image donnée doit renaître pour susciter la représentation intérieure, cette image n'ait pas le pas sur toutes les autres images dont la renaissance est possible, elle ne renaîtra pas et, par suite, ne suscitera pas la représentation qui n'est possible que par elle. Or, il est un moment précis de renaître pour toute image qui renaît en effet. En d'autres termes, nos représentations sensibles intérieures n'étant pas universelles, puisque sensibles, la vertu qui leur est propre ne peut s'exercer que si les images qui les suscitent se présentent dans un certain ordre de succession [1]).

Cherchons donc ce qui assure à telle image la prépondérance

[1]) Le lecteur s'est sans doute déjà demandé *pourquoi* ces lois de l'association que les psychologues contemporains et notamment les " associationistes " anglais signalent à bon droit comme étant les lois fondamentales de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire, ainsi qu'ils l'entendent, du pouvoir que nous avons de connaître. Ou nous nous trompons fort, ou la recherche qui suit prouvera que ces lois sont une simple conséquence du principe que nous venons de rappeler.

sur toutes les autres images et, tout d'abord, d'où vient qu'en fait l'aptitude de nos diverses images à renaître n'est pas égale [1]) En effet, tandis qu' « un grand nombre d'entre elles s'effacent et ne reparaissent plus jusqu'à la fin de notre vie », d'autres, au contraire « ont une force de résurrection que rien ne détruit ou n'amoindrit ». Par exemple. j'ai fait hier une visite dans une maison où je n'étais jamais allé auparavant et bien que j'ai vu, dans le salon où l'on m'a reçu, des meubles et des objets de toutes sortes, il me serait impossible de vous donner une description quelque peu précise d'aucun d'entre eux. Au contraire, je pourrais vous décrire, avec toute l'exactitude dont je suis capable, l'ameublement d'ailleurs très modeste de la petite salle où nous dînions, du temps où j'étais un gamin en âge d'école ; et de fait, ma mémoire sur ce point est si nette que pour peu que je me laisse aller à mes souvenirs, je retrouve jusqu'aux moindres détails des vingt objets divers qui le composaient.

Comme il est aisé de le voir, pareille sélection n'est pas le fait d'une mémoire, mais de toutes les mémoires. Or, si passant du phénomène à sa cause, nous nous demandons d'où vient qu'une image comparée à une autre est plus apte qu'elle à renaître, nous nous trouvons dès l'abord devant une explication qui nous ramène au principe d'où nous sommes partis. Soit encore la facilité plus grande que j'ai à me rappeler la maison où s'est écoulée mon enfance, qu'une autre où je n'ai fait qu'entrer en passant. Tout le monde dira que l'efficacité diverse de la mémoire dans les deux cas provient de la profondeur diverse des impressions qu'elle répète. En d'autres termes, puisque la sensation ressuscite dans l'image, il n'y a rien d'extraordinaire à ce que la force plus grande de la sensation augmente l'aptitude de l'image à renaître ou à ressusciter.

De fait, l'observation démontre que toutes les circonstances qui sont de nature à fortifier nos sensations influent sur la

[1]) TAINE *De l'Intelligence*, I, pp. 134, et suiv.

persistance de nos souvenirs. C'est ainsi qu'on se souvient toujours de celles de ses impressions qui ont été tout particulièrement délicieuses ou horribles « M. Brierre de Boismont, ayant eu, quand il était encore enfant, une maladie du cuir chevelu, déclare, après cinquante ans révolus, qu'il sent encore l'arrachement de ses cheveux par le traitement de la calotte. » En effet, une impression aussi horrible que celle de l'arrachement subit de nos cheveux tranche violemment sur les impressions qui composent le train courant de notre vie. Par suite, elle annule à son profit toutes celles qui se produisent en même temps, et, prenant pour elle toute notre attention, acquiert par le fait même une force particulière de pénétration. On expliquera de même le souvenir plus persistant que nous gardons de nos impressions d'enfance. « L'âme de l'enfant étant toute neuve, les objets et événements ordinaires y sont surprenants », par suite captivants, par suite encore productifs d'impressions fortes et durables. Aussi n'est-il pas rare de rencontrer des vieillards, qui malgré leur grand âge et l'affaiblissement de la mémoire qui en est la suite, savent raconter dans leurs moindres détails les événements auxquels ils ont assisté lorsqu'ils étaient enfants.

L'attention plus grande qui accompagne nos impressions à un moment donné peut venir d'ailleurs que de l'émotion qu'elles nous causent. Elle peut trouver sa source dans l'empire que possède notre volonté sur l'action de nos sens. Nous pouvons arriver ainsi, par le seul effet de notre volonté, à chasser loin de nous toutes les impressions qui nous affectent hormis celles qui proviennent de tel ou tel objet précis ; et, de fait, « il y a des exemples nombreux où, sous l'empire d'une idée dominante, toutes les autres sensations, même violentes, deviennent nulles ; telle est l'histoire de Pascal, qui, une nuit, pour oublier de grandes douleurs de dents, résolvait le problème de la cycloïde ; telle est celle d'Archimède qui, occupé à tracer des figures géométriques, n'avait pas entendu la prise de Syracuse ». En ce cas encore, la péné-

tration plus grande de nos impressions, suite ordinaire de l'attention qui les accompagne, a comme conséquence une persistance plus grande du souvenir. Aussi bien, quand nous voulons graver profondément dans notre mémoire tel ou tel objet que nos sens perçoivent, nous sommes instinctivement portés à concentrer sur lui toute notre attention. C'est ce qui se trouve clairement établi par le parti auquel nous nous arrêtons d'ordinaire en pareil cas. « Si nous lisons avec application ou si nous causons avec vivacité, pendant que, dans la chambre voisine, on chante un air, nous ne le retenons pas ; nous savons vaguement qu'on a chanté, rien de plus. Nous quittons alors notre lecture ou notre conversation, nous écartons toutes les préoccupations intérieures et toutes les sensations extérieures que le dedans et le dehors pourraient jeter à la traverse ; nous fermons les yeux, nous faisons le silence en nous et autour de nous, et, si l'air recommence, nous écoutons. Nous disons ensuite que nous avons écouté de toutes nos oreilles, que nous avons appliqué tout notre esprit. Si l'air est très beau et nous a touchés très fort, nous ajoutons que nous avons été transportés, enlevés, ravis, que nous avons oublié le monde et nous-mêmes, que pendant plusieurs minutes notre âme était comme morte et insensible à tout, sauf aux sons. » — Involontaire ou volontaire, l'attention opère donc toujours de même ; en annulant toutes nos sensations au profit d'une seule, elle renforce celle-ci et, par suite, accroît la force de résurrection de l'image dans laquelle la sensation ressuscite. — Il en résulte que le renforcement de nos sensations, causé par l'attention dont elles sont accompagnées, a incontestablement comme conséquence une réviviscence plus longue et plus durable de nos images et, comme il est aisé de le voir, le même fait se vérifie quelle que soit la circonstance à laquelle ce renforcement doit être attribué.

C'est ainsi que la répétition de la sensation non moins que l'attention dont elle est accompagnée accroît considérablement la puissance du souvenir. En effet, tout le monde sait

que, pour apprendre une chose, il faut non seulement la considérer avec attention, mais la considérer avec attention plusieurs fois. De fait, c'est par le moyen de cette considération multiple que nous avons appris les choses que nous savons très bien. « Quand, à la couleur et à la forme, nous prévoyons le goût d'une gelée de groseille, ou quand, les yeux fermés, sentant le goût de cette gelée, nous imaginons sa teinte rouge et le lustre de sa tranche vacillante, nous avons en nous des images avivées par la répétition. Toutes les fois que nous mangeons ou que nous buvons, ou que nous marchons, ou que nous faisons usage d'un de nos sens, ou que nous commençons, ou continuons une action quelconque, il en est de même. Tout homme et tout animal, à tout moment de sa vie, possède ainsi une certaine provision d'images nettes et aisément renaissantes, qui, dans le passé, ont pour source un confluent d'expériences nombreuses et qui, dans le présent, sont nourries par un afflux d'expériences renouvelées. Quand des Tuileries je veux aller au Panthéon, ou de mon cabinet à la salle à manger, je prévois à chaque tournant les formes colorées qui vont se présenter à ma vue ; au contraire, s'il s'agit d'une maison ou j'ai passé deux heures ou d'une ville où j'ai passé trois jours, au bout de dix ans les images seront vagues, pleines de lacunes, parfois nulles et je tâtonnerai ou je me perdrai. » — Bref, l'observation des faits établit clairement que les aptitudes diverses de nos images à renaître a pour cause la répétition de nos sensations. La sensation ressuscitant dans l'image, celle-ci devra se trouver plus forte, c'est-à-dire plus apte à renaître, si la sensation même s'est trouvée plus forte, et l'expérience nous convainct qu'il en est ainsi. Toutes les circonstances qui sont de nature à fortifier la sensation ont pour conséquence une reviviscence plus longue et plus durable de l'image. Nous pouvons donc conclure que sous ce rapport du moins la prépondérance qui doit nécessairement exister d'une image sur l'autre est une prépondérance qui existe en effet.

## III

Mais ce n'est pas le seul rapport sous lequel nous ayons à l'examiner. Pour que la vertu propre de nos images puisse s'exercer, il faut non seulement que leurs aptitudes à renaître ne soient pas égales; mais encore que pour toute image qui renaît existe un moment précis de renaître. En d'autres termes, la fonction appartenant en propre à nos sens intérieurs ne peut s'accomplir que si les images, lui servant d'intermédiaires, se présentent dans un certain ordre de succession. On en a dit la raison plus haut et, de fait, il suffit de considérer un instant les conditions de l'exercice *actuel* de nos sens intérieurs, soit de notre mémoire, soit de notre imagination pour se convaincre que cet ordre existe. L'observation intérieure nous atteste qu'à tout moment de l'exercice actuel de nos sens intérieurs telle image renaît de préférence à toute autre. C'est ce que l'on exprime en disant que nos images ont une tendance à former entre elles des associations ou, ce qui revient au même, qu'elles ont les unes pour les autres de certaines affinités. N'était qu'elles doivent se présenter dans un certain ordre de succession, ce qui implique nécessairement qu'à tel moment précis telle image renaîtra de préférence à toute autre, elles ne seraient pas régies par des lois d'affinité. Or, l'observation démontre à l'évidence qu'elles sont régies par de pareilles lois. « Que l'on cite à côté de moi les premiers mots de l'art poétique de Boileau : C'est en vain qu'au Parnasse... il me faudra faire un effort presque irrésistible pour ne pas continuer : un téméraire auteur, Pense, etc... Ce mot *auteur* surtout ne me laissera pas tranquille que je ne lui aie associé sa rime en poursuivant : de l'art du vers atteindre la *hauteur*. »[1] Il serait facile de multiplier les exemples de semblable association. Bien plus, n'était que par les affinités qu'elles ont les unes pour les

[1]) Mercier, *Psychologie*, (1892) p. 189 et suiv.

autres, nos images se soudent ensemble pour former de semblables associations, le mécanisme de la pensée elle-même se trouverait détruit, puisque ce mécanisme n'agit que grâce à ces associations [1]).

Cela posé, soit une suite ou chaîne d'images que nous déroulons mentalement, par exemple la série d'images qui se succèdent quand nous repassons en esprit un morceau important de notre vie. Taine ici encore s'est montré grand psychologue en tirant merveilleusement parti de ses souvenirs. [2]) Essayons, à son exemple, de tirer parti des nôtres. En ce moment, je me souviens parfaitement d'une partie de chasse à laquelle j'ai assisté dans les Ardennes, et, à mesure que j'insiste, je revois notre arrivée dans la petite station obscure où nous devions descendre, le souper très gai que nous fîmes en arrivant à l'auberge, puis, le lendemain, notre défilé silencieux par les sentiers du bois qui disparaissait sous la neige, les trois ou quatre postes malheureux où j'attendis sans rien voir, le fourré broussailleux où, vers la fin de la journée, j'eus la chance de tuer un sanglier, puis encore le retour, à la nuit tombante, vers l'auberge hospitalière; sur la route, marchant devant moi, un solide gaillard de traqueur faisant balancer sur ses épaules le tête barbouillée de sang d'un chevreuil qu'il portait; dans le lointain la lueur terne des quelques rares maisons du village qui commençait à s'éclairer. — Or si, revenant sur ces images, je me demande maintenant à quel moment précis, chacune d'elles renaît, l'ordre même de leur succession m'oblige à constater un fait qui, de nouveau, nous ramène au principe dont nous sommes partis. En effet, quand je m'imagine en marche vers l'auberge où nous devions loger, je ne puis aller jusqu'au bout de ma représentation sans voir commencer le souper que nous avons fait en y arrivant. Pareillement, quand je m'imagine me postant aux

[1]) Voyez là-dessus, 1re partie. Livre I, ch. I.
[2]) Taine, *De l'Intelligence*, p. 140 et suiv.

différents endroits de la forêt d'où j'ai attendu le gibier, je ne puis aller au bout de ma représentation sans entrevoir le poste où j'ai eu la chance de tuer un sanglier. Pareillement encore, quand je m'imagine levant les yeux sur le traqueur qui portait sur ses épaules le chevreuil dont j'ai parlé, je ne puis aller au bout de ma représentation sans voir briller les lumières qui, dans le lointain, surgissaient du milieu de la nuit tombante. En sorte que l'observation m'oblige finalement à constater un fait constant, une loi, et ce fait constant, cette loi est que *le moment précis où nos images renaissent c'est celui où déjà elles ont commencé à renaître*. — En d'autres termes, l'observation démontre que non seulement la prépondérance de l'une image sur l'autre, mais encore l'exercice actuel de notre mémoire et de notre imagination qui en est la suite, dérivent de la propriété fondamentale de l'image de renaître spontanément. Car, ce commencement de renaissance, qui précède en tous les cas la renaissance totale, n'a visiblement d'autre effet que d'assurer à l'image actuellement renaissante la prépondérance sur toutes celles qui, pouvant renaître, ne renaissent cependant pas actuellement. Or, il semble bien, d'après l'expérience qu'on vient de lire, que la renaissance actuelle, complète, d'une image donnée, est, en tous les cas, une suite de la renaissance commencée.

De fait, cette expérience n'est qu'un cas typique auquel se ramènent tous les autres : à chaque fois que nous nous souvenons ou que nous imaginons, l'image que nous avons conscience de considérer en ce moment est la suite d'une autre image qui précède et le commencement d'une autre image qui suit. Nos images et partant nos idées forment en réalité comme une trame continue, et considérer à part une image ou une idée n'est pas autre chose que fixer, pour un temps, par la conscience, telle ou telle portion interceptée de cette trame.

Certes, il n'est pas toujours facile de démêler les fils de cette trame. Très souvent il nous semble au premier abord que telle image ou idée s'est éveillée en nous tout à fait à l'improviste ;

nous ne saisissons pas par où elle se relie à l'image ou à l'idée qui a précédé. C'est que notre opération mentale, trop prompte, nous fait passer sans les remarquer les intermédiaires par lesquels nous allons de l'une à l'autre. Mais, si nous ne les remarquons pas, cela n'empêche qu'ils existent. D'abord, les exemples abondent où le lien, invisible tout d'abord, devient parfaitement visible après examen. Pour en citer un, « Hobbes raconte qu'au milieu d'une conversation sur la guerre civile d'Angleterre, quelqu'un demanda tout d'un coup combien valait, sous Tibère, le dernier romain ; question abrupte et que rien ne semble lier à la précédente ; il y avait pourtant un lien, et après un peu de réflexion on le retrouvra. La guerre civile d'Angleterre sous Charles I, Charles I livré par les Écossais pour deux cent mille livres sterling, Jésus-Christ livré pareillement pour trente deniers sous Tibère : tels étaient les anneaux de la chaîne intérieure qui avait conduit l'interlocuteur à son idée excentrique. » [1])

Mais il y a plus que cela. Le lien, invisible à première vue, nous pouvons, en cherchant bien, le découvrir en tous les cas, et, de même qu'il est physiologiquement certain qu'il n'est point d'événement dans la série continue des mouvements moléculaires, composant notre vie physique, qui ne soit l'aboutissement fatal des autres qui précédent ; de même il est psychologiquement certain qu'il n'est point d'événement dans la série continue des images et partant des idées, composant notre vie mentale, qui ne soit l'aboutissement fatal des autres qui précèdent. Telle est, en effet, la portée profonde des lois d'association des images. Quels que soient d'ailleurs les termes en lesquels on les formule [2]), elles impliquent toutes ce fait que nos images se *continuent* les unes les autres.

1) D'après Taine.

2) C'est surtout A. Bain, dans son ouvrage *Senses and intellect*, qui s'est occupé de nos jours du phénomène de l'association. Pour l'énoncé qu'il donne des lois de l'association. voir l'ouvrage en question pp. 327, 457, 545. Cfr. Mercier, *Psychologie*, pp. 191 et suiv.

Comme on l'a vu, le phénomène de l'association est la preuve indubitable qu'en fait nos images se présentent dans un certain ordre. Il s'en suit que c'est en recherchant quelles sont les lois qui régissent ce phénomène, que la psychologie trouvera l'explication de l'ordre qu'il nous rend manifeste. Or, que nous apprennent ces recherches ? Toutes les expressions des psychologues qui s'y sont adonnés tendent à nous faire admettre cette même conclusion que nos images s'associent parce qu'elles se continuent les unes les autres. — Similarité, contiguïté dans l'espace, contiguïté dans le temps, simultanéité, succession immédiate, on ne trouve à mettre quelque ordre dans le fouillis des lois qui régissent leur association, qu'en les rattachant toutes à cette loi fondamentale. Mais une fois cette loi fondamentale posée, toutes les formules se comprennent et tous les faits s'expliquent. Par exemple, toutes nos images se trouvant dans l'espace par l'effet de l'objet qu'elles nous font saisir, on comprend sans peine que la situation voisine de deux corps dans l'espace, donne une cohésion plus grande à l'association de leurs images dans notre esprit. En effet, leur contiguïté dans l'espace aura pour conséquence naturelle la continuité des images par lesquelles nous nous les représentons. — Bref, soit que considérant une imagination donnée, celle de Pierre, de Paul ou de Jacques, nous recherchions la raison d'être des objets qui l'occupent de préférence, soit que, considérant telle ou telle image qui s'éveille dans cette imagination à un moment donné, nous recherchions pourquoi c'est cette image qui s'y éveille de préférence à toute autre, l'observation nous conduit dans tous les cas à cette conclusion inéluctable que l'activité propre de nos sens intérieurs dépend de la propriété fondamentale de l'image de renaître spontanément. C'est encore la conclusion à laquelle nous aboutissons si, laissant de côté la renaissance de nos images, nous étudions les conditions de leur effacement.

## IV

Il faut les étudier pour que la démonstration soit complète. Car, on s'en souviendra, ce qu'il s'agit de démontrer ici c'est que la vertu propre de nos représentations sensibles intérieures n'arrive à s'exercer que grâce à la propriété fondamentale de l'image de renaître spontanément. Or, s'il est des cas où cette vertu s'exerce en effet, et où par conséquent la renaissance spontanée de l'image peut s'effectuer, il en est d'autres où elle ne s'exerce pas, et où par conséquent la renaissance spontanée de l'image ne peut point s'effectuer. C'est ce que l'on exprime en disant que l'image s'est effacée. Occupons-nous donc maintenant de ces cas. Comme on va le voir, les lois qui expliquent la renaissance de l'image sont encore celles qui expliquent son effacement [1]).

Comme l'attention ne va jamais sans la distraction et que « la prédominance portée sur une impression est la prédominance retirée à toutes les autres » quantité d'impressions, parmi celles que nous éprouvons à chaque instant, sont condamnées à se perdre. Car, il importe de le remarquer, nous pouvons constater, à chaque instant, qu'outre l'impression qui est dominante à cet instant-là, nous en éprouvons une foule d'autres. C'est ainsi qu' « à chaque minute nous éprouvons vingt sensations de chaud, de froid, de pression, de contact, de contraction musculaire, il s'en produit incessamment de légères dans toutes les parties de notre corps ; en outre, les sons, les bruissements, les bourdonnements sont continus dans notre oreille ; quantité de petites sensations de saveur et d'odeur s'éveillent dans notre nez et dans notre bouche », mais toutes ces petites sensations, n'étant pas remarquées par suite d'une sensation dominante laquelle nous occupe tout entière, ne laissent point de trace dans notre esprit, et

[1]) Taine. *De l'Intelligence*, I, pp. 145 et suiv.

nous essayons vainement dans la suite de les faire revivre par le souvenir. De fait, quelle que soit l'attention que nous ayons dépensée à la faire, il n'est point d'observation que nous puissions relater avec une absolue fidélité. Si minutieux, si circonstanciés que soient nos souvenirs, ils pèchent toujours par quelque endroit ; un autre, ayant fait, comme nous, la même observation, trouvera toujours quelque trait à ajouter à notre description, et nous mêmes, placés à nouveau devant le même objet, nous saisirons toujours une différence entre ce que nous croyions être et ce que nous voyons. C'est ainsi que la science humaine est indéfiniment perfectible, chaque génération nouvelle ajoutant quelque chose au trésor d'observations amassé par les générations passées. « De Saussure avait considéré avec beaucoup d'attention les blocs erratiques et il continuait à admettre leur transport par les eaux. Un savant moderne, placé sous l'influence de l'hypothèse du transport par les glaciers, ayant le même objet peint sur sa rétine que celui qui se peignait sur la rétine de De Saussure et doué d'un talent d'observation moindre que le sien, constate sur ces blocs des particularités que le grand naturaliste n'avait pas remarquées » [1]).

Il y a plus. Non seulement quantité d'impressions, n'étant pas remarquées, laissent une trace trop faible en notre esprit pour que nous en gardions le souvenir, mais il y en a beaucoup d'autres, parmi celles-là même dont le souvenir a existé, qui s'usent et disparaissent, faute d'être suffisamment répétées. C'est ainsi que « tous les jours, nous perdons quelques-uns de nos souvenirs, les trois quarts de ceux de la veille, puis d'autres parmi les survivants de la semaine précédente, puis d'autres parmi les survivants de l'autre mois, en sorte que bientôt un mois, une année ne se trouvent plus représentés dans notre mémoire que par quelques images saillantes semblables aux sommets épars qui apparaissent encore dans un

[1]) E. Naville. *Logique de l'hypothèse*, p. 62.

continent submergé, destinées elles-mêmes, du moins pour le plus grand nombre, à disparaître, parce que l'effacement graduel est une inondation croissante qui envahit une à une les cimes préservées, sans rien épargner, sauf quelques rocs soulevés par une circonstance extraordinaire jusqu'à une hauteur que nul flot n'atteint. »

Pour bien retenir, il faut non seulement considérer avec attention, mais considérer avec attention plusieurs fois. Il s'en suit que le manque de répétition non moins que le manque d'attention ôte à l'image ses chances de renaissance. Parmi les innombrables sensations que nous éprouvons dans le courant de notre vie, seul le petit nombre de celles qui sont avivées par des répétitions incessantes, sans que d'ailleurs le besoin que nous avons d'agir permette jamais à notre attention de défaillir en ce qui le concerne, ressuscitent en des images si vivaces qu'elles ne cessent jamais de ressusciter. De fait, l'inventaire des objets qui composent le contenu de la conscience habituelle de chacun de nous n'est point long à détailler ; vingt ou trente personnes, autant de maisons, de meubles, de rues, de paysages, voilà à quoi se réduit le monde dans lequel notre esprit se meut automatiquement et sans effort ; sitôt qu'il est appelé à se mouvoir dans un cercle plus large, l'aisance et la promptitude de son action s'en ressentent ; il n'arrive plus à s'orienter que moyennant un effort, et comme l'effort doit nécessairement rester le fait d'un petit nombre, en beaucoup d'individus, l'esprit tâtonne ou se perd.

Enfin, alors même que les conditions générales de la reviviscence sont données, une image peut ne pas renaître parce que les conditions spéciales de sa renaissance à elle font défaut. On a vu plus haut quelles sont ces conditions. Il faut, avons-nous vu, que les diverses images, capables de renaître, au moment où elle renaît se continuent les unes les autres. Soient donc diverses images d'un même objet, par exemple, les images par lesquelles nous nous représentons un même

monument aperçu à différents moments, par le beau temps et par la pluie, par le soleil levant et par la soleil couchant. « La façade du même palais ne pouvant être à la fois d'un noir intense, comme lorsque le soleil se couche par derrière, et d'un rose lumineux, comme lorsque le soleil se couche par devant », ces images donneront nécessairement lieu à des représentations contraires qui, partant, ne pourront se continuer l'une l'autre et la même impossibilité existera, quel que soit l'objet, monument, personne, rue, paysage, dont la perception, plusieurs fois répétée, aura donné lieu aux diverses images en présence. Il suit de là que la répétition qui, d'une manière générale, est une condition de la réviviscence, pourra devenir un obstacle à la réviviscence de telle image donnée, et notre perception de la chose qui en fait l'objet, au lieu de se trouver plus nette, se trouvera tout au contraire plus obscure et plus vague. — C'est en effet ce que l'expérience constate « Un homme qui, ayant parcouru une allée de peupliers, veut se représenter un peuplier, ou qui, ayant regardé une basse-cour, veut se représenter une poule, éprouve un embarras. Les différents souvenirs se *recouvrent*; les différences qui distinguaient les deux cent peupliers ou les cent cinquante poules s'effacent l'une par l'autre ; il garde une image bien plus exacte et bien plus intacte, s'il a vu un seul peuplier debout dans une prairie ou une seule poule juchée sur un hangar. » C'est pourquoi aussi la fraîcheur de l'image, bien qu'étant d'une manière générale, favorable à la réviviscence, peut être un obstacle quand il s'agit de telle ou telle image en particulier. Si, après deux ou trois heures passées à écouter un opéra, je sors de la salle de spectacle et essaie de me rappeler l'un ou l'autre des airs que j'ai entendus, je n'y puis parvenir ; seul un musicien artiste ou un spectateur au courant de la partition le pourrait ; quant au spectateur ordinaire, sa mémoire musicale est trop peu ample pour qu'il se retrouve dans le dédale des mélodies entendues, et qui toutes, plus ou moins, retentissent à ses oreilles en ce

moment ; il ne trouvera moyen de se rappeler l'une ou l'autre que plus tard, lorsque le conflit réciproque de ces souvenirs en aura fait disparaître le plus grand nombre, et que seule quelque phrase musicale très simple continuera à chanter dans son cerveau.

De fait, telle est la loi : « *les images s'émoussent par leur conflit, comme les corps s'usent par leur frottement* » ; et il ne faut pas chercher ailleurs que dans cette loi la raison pour laquelle seuls les noms peuvent suppléer dans notre esprit l'expérience impossible de l'objet propre de nos représentations universelles. En effet, nos représentations universelles doivent nécessairement avoir pour objet des classes ou catégories de choses. Il s'en suit que, pour donner un suppléant à l'expérience que nous ne pouvons avoir de leur objet, il a fallu introduire la continuité dans des amas d'images qui, de leur nature, sont en conflit. Or, pour cela il n'y avait qu'un moyen : débarrasser l'image de tout ce qui s'oppose à la continuité avec sa voisine, tout en lui maintenant la vertu de nous rendre présente la chose à laquelle elle correspond dans notre esprit. C'est-à-dire, en d'autres termes, il fallait à l'image substituer le nom. Car le nom — et c'est qu'il a de particulier — nous sert à nous représenter la chose qui en fait l'objet, par ce qu'il y a de commun à toutes les images, si diverses qu'elles soient au moyen desquelles nous nous la représentons, à savoir par la tendance que nous avons naturellement d'exprimer toute image qui s'imprime en nous [1]).

## V

Ainsi, quelle que soit la nature de nos perceptions ou représentations sensibles, qu'elles soient extérieures ou qu'elles soient intérieures, l'observation démontre que l'opération, par laquelle nous les formons, tire son origine de nos images.

[1]) Cfr. Première partie. Livre I, ch. II.

Seulement, entre les deux catégories de perceptions, nous constatons une différence. Tandis que, lorsqu'il s'agit de celles de la première catégorie, nous saisissons, à côté de l'influence de l'image, l'influence de la sensation que l'image répète, lorsqu'il s'agit de celles de la seconde catégorie, c'est l'image seule qui agit. De là l'erreur dans laquelle la conscience verse à leur sujet. Comme l'action de l'image est constante et que jamais nos sens ne perçoivent un objet sans qu'elle soit présente, la conscience, obéissant une fois de plus à une loi dont nous avons constaté les effets ailleurs, finit par ne plus le remarquer. Il en résulte que lorsqu'elle revient, pour en étudier la nature, sur celles de nos représentations sensibles qui sont intérieures, elle n'est plus frappée que par une chose, savoir que ces représentations, tout au rebours de celles qui sont extérieures, ne sont pas suscitées en nous par les objets qui nous entourent. Partant de là, elle considère l'opération du sens comme étant purement et simplement le fruit de l'acte par lequel nous prenons connaissance de nous-mêmes ; elle attribue à l'être sentant une nature en rapport avec cet acte ; et comme il paraît impossible que pareil acte soit matériel, il lui paraît nécessaire d'admettre, pour expliquer la perception sensible, l'existence en nous d'un principe supérieur par nature aux forces qui ont leur siège dans notre corps.

Mais comme il est aisé de le voir maintenant, en raisonnant ainsi, elle est victime, encore une fois, de l'illusion dans laquelle elle verse naturellement, à chaque fois que pour expliquer une opération qui tombe sous ses prises, elle se fie aveuglément à elle-même. Mieux inspirée, elle comprendra qu'une psychologie qui n'emploie d'autre instrument d'investigation que celui qu'elle met à notre portée est condamnée à se tromper fatalement. Elle ne se fiera donc pas qu'à elle-même, mais soumettra toutes ses assertions à l'analyse ; forte de cette analyse, elle échappera ici comme ailleurs à l'illusion dans laquelle toute science allait se perdre avec elle. En

effet, cette analyse une fois faite, on s'aperçoit que cette prétendue conscience de soi qui, d'après les idéalistes, serait le principe de nos perceptious sensibles comme elle serait aussi le principe de nos conceptions idéales, au lieu d'en être le principe en est la conséquence. Sans doute, les positivistes ont tort quand ils affirment que le *moi* n'est que la file de ses événements. C'est qu'en effet cette assertion ne révoque pas seulement en doute telle ou telle affirmation de la conscience, mais elle rend illusoire toute conscience et partant toute psychologie. Comment pourrait-on considérer, comme psychologiquement établie, une proposition qui détruit jusqu'à la possibilité même de la psychologie ? Aussi bien, si nos événements forment une file, c'est-à-dire se continuent les uns les autres, il doit y avoir une raison de cette continuité et l'on se demande en vain quelle pourrait être cette raison, si ce n'est l'existence d'un être dont ils sont les événements. Or, il n'est pas de positiviste qui n'admette que nos événements forment réellement une file.

Mais, si c'est une erreur de nier l'existence du *moi*, c'en est une autre, et non moindre de voir l'origine de toutes nos perceptions dans l'acte par lequel nous en prenons connaissance. En effet, ce principe posé, nous devons considérer les perceptions que nous puisons dans la conscience de nous-mêmes comme quelque chose de fixe et de stable ; car, le *moi* est quelque chose de fixe et stable ; c'est en effet par sa fixité et sa stabilité qu'il se distingue de ses événements lesquels, comme le mot le dit, sont passagers et transitoires. Or, l'observation constate que loin d'être fixes et stables, les perceptions que nous puisons dans la conscience que nous avons de nous-mêmes varient ; elles varient avec l'âge, le sexe, le milieu, les occupations, bref avec toutes les circonstances quelconques qui sont de nature à exercer une influence sur notre corps. La vérité est donc que la conscience de soi, loin d'être un principe est une conséquence, la conséquence des images qui naissent en nous et dont la naissance a elle-

même pour condition certains états de l'encéphale. Et, de fait, on la voit subir tous les changements que les modifications de la substance cérébrale sont de nature à lui imposer [1]).

C'est qu'en effet la substance cérébrale en se modifiant peut rétablir ou empêcher l'éveil de tel ou tel groupe d'images. « Je descendis le même jour, dit sir Henry Holland, dans deux mines très profondes des montagnes du Harz, et je restai plusieurs heures sous terre dans chacune d'elles. Étant dans la seconde mine, et épuisé de fatigue et d'inanition, je me sentis absolument incapable de parler davantage avec l'inspecteur allemand qui m'accompagnait. Tous les mots et toutes les phrases allemandes avaient déserté ma mémoire; c'est seulement après que j'eus pris de la nourriture et du vin et que je me fus reposé quelque temps que je les retrouvai. » Des accidents semblables se présentent fréquemment après une fièvre cérébrale, une large perte de sang, une attaque d'apoplexie, une chute sur la tête, et leurs conséquences peuvent aller fort loin : il suffit, pour s'en convaincre, de lire dans les écrits des savants spéciaux le récit des cas fréquents et bien constatés d'aphasie, d'agraphie, d'alexie. En d'autres cas, c'est le phénomène inverse qui se présente; des facultés perdues reparaissent; la modification cérébrale qui, tout à l'heure, empêchait l'éveil du groupe d'images, agit maintenant en sens inverse et le rétablit ; et ici encore des documents authentiques ne permettent point de douter de la vérité de la restauration. Notre mémoire, ainsi que les facultés diverses qui en sont la suite, est donc intimement liée à l'état de notre cerveau; tout ce qui modifie l'un modifie l'autre, si bien que tout état défini du cerveau aura infailliblement pour conséquence un état correspondant de la mémoire.

Cela posé, concevons un individu passant par deux états organiques séparés et distincts. L'hypothèse ne se vérifie jamais complètement pour l'homme, mais elle peut se véri-

[1]) Taine. *De l'Intelligence*, I, pp. 151 et suiv.

fier à la lettre pour certaines classes d'animaux, notamment pour les batraciens et les insectes, qui subissent des métaphormoses. Nous pouvons si peu ériger la conscience en principe que nous sommes obligés d'admettre que dans ces animaux elle diffère totalement aux différents moments de leur existence. « L'organisation et le système nerveux, en se transformant chez eux, amènent tour à tour sur la scène deux et trois « personnes morales » dans le même individu ; dans la chrysalide, dans la larve et dans le papillon, les instincts, les images, les souvenirs, les sensations et les appétits sont différents ; le ver à soie qui file et son papillon qui vole, la larve vorace de hanneton avec son terrible appareil d'estomacs et le hanneton lui-même sont deux états distincts du même être à deux époques de son développement, deux systèmes de sensations et d'images entés sur deux formes distinctes de la substance nerveuse. »

Alors même que, comme c'est le cas chez l'homme, la distinction des états organiques ne peut exister que dans des limites, nous pouvons constater l'existence, endéans ces limites, de plusieurs états moraux, et de fait les cas ne sont pas rares où l'on voit plusieurs consciences se succéder dans le même individu. « Une jeune dame américaine, dit Macnish, au bout d'un sommeil prolongé, perdit le souvenir de tout ce qu'elle avait appris. Sa mémoire était devenue table rase. Elle fut obligée d'apprendre de nouveau à épeler, à lire, à écrire, à calculer, à connaître les objets et les personnes qui l'entouraient. Quelques mois après, elle fut reprise d'un profond sommeil, et quand elle s'éveilla, elle se retrouva telle qu'elle était avant son premier sommeil, ayant toutes ses connaissances, et tous ses souvenirs de jeunesse, par contre, ayant complètement oublié ce qui s'était passé entre ses deux accès... » Pendant quatre années et au-delà, elle a passé périodiquement d'un état à l'autre, toujours à la suite d'un long et profond sommeil. « Sa première manière d'être elle l'appelle maintenant l'ancien état et sa seconde, le nouvel état. Elle a

aussi peu conscience de son double personnage que deux personnes distinctes n'en ont de leurs natures respectives. Par exemple, dans l'ancien état elle possède toutes ses connaissances primitives. Dans le nouvel état, elle a seulement celles qu'elle a pu acquérir depuis sa maladie. Dans l'ancien état, elle a une belle écriture ; dans le nouveau, elle n'a qu'une pauvre écriture maladroite. Si un monsieur ou une dame lui sont présentés dans un des deux états cela ne suffit pas ; elle doit, pour les connaître d'une manière suffisante, prendre connaissance d'eux dans les deux états. Il en est de même des autres choses. A présent, la dame et sa famille sont capables de conduire l'affaire sans trop d'embarras ; ils savent seulement qu'elle est dans l'ancien ou le nouvel état et se gouvernent en conséquence. » — Bref, pour expliquer la continuité consciente de l'homme intérieur, il ne suffit pas de la continuité de l'être que nous saisissons intérieurement, mais il faut tenir compte, en outre, du retour de certaines images qui, mieux groupées que les autres, reviennent incessamment les mêmes. Comme elles ne cessent de revenir, nous nous retrouvons toujours semblables à ce que nous étions. Mais qu'un cataclysme organique vienne en empêcher le retour et nous verrons, si bizarre que cela paraisse, deux consciences, deux expressions de la personnalité se faire jour, deux « personnes » venir habiter successivement dans le même individu.

G. De Craene.

---

IV.

# Le socialisme et la question agraire *)

Pour tous ceux qui suivent l'évolution des idées économiques, le récent congrès socialiste de Breslau (octobre 1895) est un des événements marquants de l'année qui vient de finir.

L'intérêt des discussions de l'assemblée a porté presque exclusivement sur la question agraire. Aussi bien, c'est par ce côté que le congrès actuel se rattache aux congrès antérieurs de Marseilles et de Nantes, et directement à celui de Francfort (23-27 octobre 1894).

Nous essaierons de marquer dans ce travail les divers courants qui se sont dessinés lors des délibérations de ces congrès, la pression d'idées qui les a déterminés, et les conflits qu'ils ont provoqués au sein du parti.

« De toutes les questions pratiques qui nous préoccupent à l'heure présente, écrivait Bebel quelque temps avant le congrès de Breslau, sans contredit la question agraire est la plus importante. Aucune industrie n'occupe autant d'ouvriers que l'agriculture; la question de l'administration et de l'exploitation des terres et du sol touche aux intérêts vitaux de la population toute entière et surtout des ouvriers industriels [1]. »

La lamentable situation de l'agriculture a exercé sur l'orientation de la politique socialiste une influence décisive. Enrôler le paysan dans l'armée du prolétariat, tel est le mot d'ordre donné par tous les généraux du parti.

*) Extrait d'une conférence donnée au cercle philosophique (section sociale) établi à l'Institut Supérieur de philosophie.

1) *Die Neue Zeit*, 1895-96 No 1. p. 13.

« Le paysan descend de plus en plus rapidement à la ruine, dit Engels. A courte échéance il sera un prolétaire qui accueillera à bras ouverts les propagandistes du socialisme... Un avenir prochain sera témoin du triomphe du parti socialiste sur le pouvoir politique, mais il faut, pour en arriver là, que nous devenions une puissance à la campagne [1]) ».

Mais à qui donc s'adresser ? « Commençons par le petit paysan, répond Engels [2]). D'abord, il est dans l'Europe occidentale l'élément le plus important de la classe agricole ; puis, il nous fournit le cas critique qui nous permettra de résoudre toute la question agraire. Car si nous sommes arrêtés sur la position qu'il nous faut prendre à son égard, nous aurons du même coup toutes les données pour déterminer notre attitude vis-à-vis des autres éléments de la population rurale. »

Engels définit ainsi le petit paysan : Le propriétaire ou fermier d'une parcelle de terre que sa famille et lui suffisent à cultiver et dont les fruits sont assez abondants pour pourvoir à leur subsistance. Le petit paysan se distingue du prolétaire moderne en ce qu'il se trouve encore en possession des moyens de production.

Il s'agit donc de rendre solidaires les petits propriétaires, les ouvriers et les divers auxiliaires de la culture, pour en faire une force à opposer aux autres éléments de la propriété foncière.

Mais c'est ici que commence la difficulté. Comment avoir raison de la nature réfractaire du paysan, de son instinct conservateur, de son attachement invétéré à la propriété individuelle ? Les socialistes ne se le dissimulent pas. « L'apathie de la grande masse de la population — résultat de l'isolement à la campagne — est le soutien le plus puissant non seulement de la corruption parlementaire de Paris et de Rome, mais encore du despotisme russe [3]). » Plus âpre est la

[1]) *Die Neue Zeit* 1894-95. nº 10. p. 292 et 295. — cfr Bebel *ibid.* nº 3. p. 70.
[2]) *ibid.* p. 294.
[3]) Engels, *Die Neue Zeit*, 1894-1895, N. 10, p. 293.

lutte que doit soutenir le paysan pour garder son lopin de terre en sécurité, plus ferme aussi est la tenacité désespérée qu'il met à le protéger. Il confond dans une haine commune les usuriers qui convoitent ses économies et les socialistes qui professent le transfert de toute propriété foncière à la communauté.

Que faire pour combattre ce préjugé ? Quelle réforme proposer au petit exploitant sans démentir les principes du socialisme : voilà le problème qu'Engels se pose, et que les congrès socialistes de ces dernières années se sont appliqués à résoudre.

* * *

Il faut bien distinguer dans les préoccupations du socialisme, au sujet du problème agraire, deux questions distinctes : *la question des principes*, purement dogmatique et *celle des applications immédiates* dans le domaine de la réalité.

La question, purement *théorique*, de la forme de la propriété foncière dans l'État futur est de celles qui s'imposent avant tout à l'attention des dogmatisants du socialisme, sans que néanmoins elle soit jamais parvenue à intéresser le public [1]).

Les premiers congrès de l'Internationale s'en sont vivement préoccupés. A Lausanne (septembre 1867), le point de savoir si le sol doit devenir propriété commune ou rester propriété privée fut contradictoirement résolu par les socialistes et les anarchistes, les premiers représentés par le Belge César De Paepe, les autres par les proudhonistes français : « A l'ouvrier le crédit, au paysan sa terre ! » s'écriaient ceux-ci, — à quoi De Paepe répondait : « Le crédit au paysan comme à l'ouvrier ! » Les moyens de production en général, concédait-il, doivent appartenir aux travailleurs eux-mêmes, mais non la terre qui n'est pas un produit du travail.

[1]) "Les détails de ces débats sont peu connus " dit la *Neue Zeit*, dans un article historique retiré des cartons pour l'heure actuelle et intitulé *eine Reminiszenz*, 1894-95, n. 12.

Le congrès de Bruxelles (septembre 1868), celui de Bâle (1869), et de Stuttgart (1870), furent saisis de la même question et y donnèrent la même solution : la majorité se prononça pour la socialisation du sol, une minorité prôna le régime de la propriété privée [1]).

Il importe de remarquer que sur cette question de *principe* le socialisme se trouva d'accord pour réclamer la propriété collective. La commission agraire de Breslau dans son programme opportuniste devait renier des principes si nettement affirmés. Elle essaya de se justifier en se réclamant de l'avis émis dans les précédents congrès par quelques partisans de la propriété privée : « On a voulu faire passer le projet de programme agraire comme une innovation inouïe dans l'histoire du parti. C'est une erreur... Au congrès de Bâle déjà on vit se produire les mêmes dissentiments quant à la socialisation du sol ou le maintien de la propriété privée. » A cela Kautsky, le chef des intransigeants, répondit : « Voici les faits : Le congrès de Bâle n'était point un congrès socialiste, mais *international*, réunissant socialistes et anarchistes. Les contradictions se produisirent entre socialistes et proudhonistes... Quant aux socialistes ils adoptèrent unanimement, *alle geschlossen*, le principe de la propriété collective [2]) ».

Le *principe* est donc nettement défini et sa signification n'est pas douteuse.

* * *

Mais depuis quelque temps, la question est entrée dans une autre phase.

Trouver les moyens *pratiques* de soulever les campagnes, telle est la préoccupation capitale du parti à l'heure actuelle. Elle s'est révélée, absorbante, aux récents congrès de

1) A Bâle on vota les deux résolutions suivantes :
" 1o Le congrès déclare que la collectivité a le droit de supprimer la propriété foncière privée pour la changer en propriété commune.
2o Le Congrès déclare que l'intérêt de la société exige cette évolution. "

2) *Die Neue Zeit*, 1894-5, n. 52, p. 806.

Francfort et Breslau et précédemment à ceux de Marseille et de Nantes.

Devant les difficultés que doit rencontrer à la campagne la propagande socialiste, les congressistes se sont partagés en deux camps, celui des opportunistes et celui des intransigeants. Les premiers estiment que, pour conquérir les suffrages, il faut faire fléchir la rigueur du principe et admettre en faveur des campagnards le maintien de la petite propriété privée; les autres tiennent qu'il ne faut point sacrifier aux préjugés du paysan, fût-ce pour obtenir les succès électoraux les plus brillants.

Au premier groupe se rattachent en Allemagne : Bebel, Liebknecht, et surtout de Vollmar, le chef des socialistes bavarois ; — en France Lafargue, Guesde, Millerand, et Jaurès. — Les intransigeants ont pour leader Schippel et Kautsky.

Ce serait une erreur de croire que les « opportunistes » font fi de leurs principes. Mais ils *n'osent les affirmer au grand jour*; ils redoutent l'influence que ces principes exerceraient sur les hommes de la campagne. Ce qui ne les empêche pas de déclamer plus que jamais sur leur inébranlable attachement au collectivisme et à l'idéal qu'ils fixent toujours par delà de ce qui est immédiatement réalisable. Lafargue le déclare sans ambages au congrès de Marseille [1]) et Bébel écrit à la veille du congrès de Francfort : « Toute discussion de principes comme toute discussion sérieuse de la ligne de conduite est close... Quant à la manière de se comporter, on trouvera toujours à ce sujet des avis différents selon la variété des circonstances... Mais tant mieux, de telles discussions manifestent la force vitale, l'activité et l'indomptable ardeur du parti [2]) ».

Le chef socialiste se faisait illusion. Malgré les protestations des opportunistes, les intransigeants ont vu dans le programme mitigé de Breslau une trahison des principes et

[1]) DE ROCQUIGNY. *Les syndicats agricoles et le socialisme agraire*, p. 155 Cfr. id. p. 115 et suiv.

[2]) *Die Neue Zeit*, 1894-5, n. 3, p. 69.

c'est au nom des principes que la majorité a décerné un blâme à la commission agraire. « Ce qu'il nous faut en toute circonstance avoir devant les yeux, écrit l'un des intransigeants, au moment de prendre position dans la question agraire, c'est la base théorique de notre révolution, la partie dogmatique de notre programme [1]. » Et il entend par là que la tactique ne s'y rattache pas qu'indirectement et matériellement, mais directement et formellement.

*
* *

Les deux partis nettement délimités, suivons leur histoire à travers les derniers congrès.

L'opportunisme triompha à Marseille en 1892. Le congrès se laissa séduire par la politique facile, prônée par Lafargue. « Le propagandiste, dit-il, devra commencer par rassurer le petit propriétaire.... Loin de vouloir lui prendre cette terre qu'il aime d'un amour si passionné, nous travaillons à le débarrasser du banquier, de l'usurier, de la conscription et des impôts.... Les communistes ne songent pas à nationaliser la petite propriété, ils ne veulent nationaliser que la propriété foncière déjà centralisée et possédée par les richards.... » Nous avions toujours cru, ajoute M. Gide qui rapporte ces paroles [2], que le collectivisme aurait précisément pour avantage de remplacer la petite culture et la petite industrie par la grande culture et la grande industrie ; maintenant nous apprenons qu'il respectera au contraire la petite culture et la petite industrie et ne s'attaquera qu'à celle «qui est déjà centralisée».

Le programme adopté est encore moins collectiviste que ne l'aurait voulu Lafargue, car il ne parle d'*aucune* nationalisation de la propriété privée. Il se perd dans un ensemble de réformes dont plusieurs ne reflètent même plus l'esprit du socialisme [3].

[1]) *Die Neue Zeit*, 1894-5, n. 51 p. 793.

[2]) *Revue d'Économie politique*, octobre 1892, p. 1248.

[3]) Notons-y p. ex : Art. 4. Attribution par la commune des terrains concédés par l'État, possédés ou achetés par elle, à des familles non possédantes

A Marseille comme ailleurs, ces programmes aux termes imprécis, aux idées inconséquentes, sont des œuvres de parade destinées à éblouir le paysan et à l'attirer dans le parti.

L'année 1893 vit se réunir à Auxerre un congrès socialiste qui s'inspira des mêmes tendances. Il admet avant tout le retour à la collectivité de toutes les propriétés terriennes au dessus de la superficie cultivable par une famille [1]).

A Nantes, (août 1894), où l'on s'occupa également de la question agraire, le gros du parti ne se laissa pas gagner aussi facilement au programme opportuniste [2]).

Deux congrès se réunirent en cette ville à peu de jours de distance. Le premier, où figuraient toutes les sommités du parti, a mis nettement en lumière la tactique astucieuse de ceux qui cherchent à dissimuler, aux yeux des agriculteurs, les suites nécessaires de la théorie socialiste. Dans les considérants mémes mis en avant par le congrès de Nantes, la contradiction s'étale ouvertement. On y lit, d'une part, que le jeu naturel de l'évolution doit fatalement entraîner la disparition de la petite propriété paysanne. D'autre part on affecte d'en assurer le maintien.

Engels, opportuniste cependant, se rend compte de cet illogisme! « On rattacha, dit-il, les propositions nouvelles à un exposé de motifs théorique qui tend à prouver qu'en principe le socialisme vise à protéger la petite propriété rurale contre la ruine où doit l'entraîner la production capitaliste, quoiqu'on prévoie en même temps que cette ruine est inévitable [3]). » Pour essayer de sauvegarder malgré tout l'intégrité de son *credo* socialiste, il s'explique ingénieusement : « La proposition qui dit que la liberté du producteur n'a de garantie que dans la possession du moyen de production doit s'entendre en accord

associées et simplement usufruitières, avec interdiction d'employer des salariés et obligation de payer une redevance au profit du budget de l'assistance communale.

[1]) Voir *Association Catholique*, 15 mars 1894, p. 353.

[2]) Voir *Association Catholique*, 15 octobre 1894, p. 450.

[3]) *Die Neue Zeit*, 1894-5, numéro 10, p. 297.

avec ce qui suit. On y voit qu'il y a *deux* formes positives de cette possession, la propriété privée et la propriété collective. » Or c'est de celle-ci qu'il s'agirait.

Ce qui ressort le plus clairement de toutes ces explications, c'est qu'on a voulu tromper le paysan! Mais ces détours dont s'accommodent fort bien les adroits et les politiciens sont mal faits pour plaire aux exaltés et aux enthousiastes. Et le chef socialiste ne s'en cache pas. Son aveu est précieux à recueillir [1]).

Aussi le second congrès socialiste de Nantes, celui des syndicats ouvriers, suivit une ligne de conduite diamétralement opposée par sa franchise à celle qu'on eût voulu lui dicter. Quelque temps après, les délégués du parti ouvrier révolutionnaire, après avoir mis à l'index la *Petite République*, organe de Jaurès, Millerand, etc., ont lancé un manifeste désapprouvant la conduite des chefs et consacrant la rupture entre l'élément populaire et l'élément parlementaire [2]).

*
* *

En Allemagne nous rencontrons des exemples similaires.

Le plus récent programme du socialisme allemand est celui d'Erfurt (1891). « Inspiré par une pensée de concentration, il est tout aussi remarquable par ce qu'il a évité de dire que par ce qu'il a dit. Tout ce qui peut gêner la propagande socialiste et l'union du parti est simplement écarté [3]). » A Erfurt, comme aux congrès antérieurs dont nous avons parlé plus haut, les principes qui régissent la question agraire furent posés, mais le programme fut adopté en bloc sans qu'on s'attardât à en expliquer le détail.

[1]) Engels *ibid.* p. 301.

[2]) *Assoc. cath.* 15 janvier 1895 p. 57. On y lit entre autres choses : " Notre parti, d'accord avec les décisions prises dans ses nombreux congrès, affirme à nouveau sa volonté bien arrêtée de ne pas être confondu avec les politiciens socialistes que la routine parlementaire mène à toutes les compromissions, à tous les abandons de principes... Le parti ouvrier socialiste révolutionnaire poursuit la suppression de la propriété privée du sol, du sous-sol, des instruments de travail... Vive la Révolution ! "

[3]) Winterer. *Le socialisme contemporain*, 1894, p. 169.

Dès cette époque on remarque dans le camp du socialisme plusieurs groupes distincts : les « jeunes » et les « politiques »; ceux-ci représentés surtout par de Vollmar. Bebel se montre également opposé à ces deux partis extrêmes. « Si les jeunes, dit-il, désirent voir la locomotive du parti chauffée jusqu'à explosion de la chaudière, de Vollmar au contraire ne vise qu'à en serrer le frein » [1]. Ailleurs il décrit ainsi les intentions de de Vollmar : « Il a prétendu que, depuis la chute de Bismarck des changements considérables se sont produits dans la politique de l'Empire... Il nous serait devenu possible d'arriver à des résultats pratiques plus considérables, par conséquent il nous faudrait changer de tactique : les discussions théoriques devraient faire place à la poursuite de réformes positives [2]. » Quant aux jeunes il les traite avec mépris et colère : « pleine d'ardeur et d'activité, optimiste à l'excès, démesurément confiante en ses propres forces et dédaigneuse de l'obstacle... la jeunesse n'est que trop portée à croire qu'on peut tout ce qu'on veut de tout cœur »...

Quant à Kaustky, il appartient plutôt à la direction générale du parti socialiste. Avec Schönlank il est le rédacteur d'un petit commentaire du programme d'Erfurt et l'auteur exclusif d'un commentaire plus important.

Le congrès de Francfort, (23-27 octobre 1894), concentra son principal effort sur les moyens de gagner au socialisme les ouvriers de la campagne. Au jugement de Bebel, c'est la première fois que la question agraire se posa en ces termes pour les socialistes allemands. A la veille d'une session aussi importante, connaissant d'ailleurs les discussions qui avaient eu lieu en France et prévoyant les difficultés que devait soulever une question aussi épineuse, Bebel se chargea dans la *Neue Zeit* [3]) de préparer les futurs congressistes à un *examen approfondi* des solutions en présence.

1) *Die Neue Zeit*, 1891-2, n. 2. p. 35.
2) *Ibid*. n. 6. p. 165.
3) 1894-5 nº 3.

Mais son appel ne fut pas entendu. Sans discussion aucune, les deux rapporteurs de Vollmar et Schönlank firent accepter par le congrès leur opportunisme outré. L'assemblée vota d'enthousiasme cette résolution finale : « La question agraire ne sera tranchée définitivement que par le retour de la terre et du sol avec les moyens de travail, aux producteurs qui, soit comme ouvriers, soit comme petits paysans, travaillent la terre au service du capital. Actuellement il importe d'atténuer la triste situation des paysans et des ouvriers agricoles par des réformes radicales. La tâche immédiate du parti consistera à rédiger un programme politico-agraire, de nature à expliquer et à compléter les points du programme d'Erfurt, qui sont les plus utiles à la population rurale. *Cette rédaction se fera d'une façon appropriée à l'intelligence des paysans*... Une commission spéciale soumettra ces propositions au congrès prochain [1]. »

En politique avisé, Bebel eût voulu amener le parti aux opinions opportunistes non par engouement mais par saine raison. Aux entraînements irréfléchis, il prévoyait une réaction outrée, à son sens également funeste. Les événements vinrent lui donner raison. Au mois d'octobre dernier, à la veille du congrès de Breslau, donnant le mot d'ordre au parti, il écrivait dans la *Neue Zeit* [2] : « Ayons soin de ne pas retomber dans la faute déjà commise. Car ce fut une faute grossière que de traiter la question agraire comme on le fit l'an dernier à Francfort. La discussion y fut close avant d'avoir été abordée. Ce fut avec des hourrah que la grande majorité avala le chameau que les rapporteurs lui présentèrent *(sic)*, cette même majorité qui, aujourd'hui, refuse de gober les mouches que lui sert la commission *(sic)*. Les lutteurs les plus turbulents sont pour la plupart les mêmes qui, il y a un an, prodiguaient leurs approbations à de Vollmar et Schönlank.

[1]) *Assoc. cath.* janvier 1895 p. 66.
[2]) 1895-6, n. 1 p. 12.

Ils crièrent à la trahison quand l'auteur de ces lignes, quelques mois plus tard, n'hésita pas à protester contre l'expédition sommaire *(überskniebrechen)* du problème le plus important de l'heure présente. »

Bebel au congrès de Breslau appuya franchement les propositions de la commission et prétendit ne pas trahir les principes du parti. Tout l'état-major socialiste se rangea avec Bebel.

Mais dans les rangs de l'armée les idées avaient changé depuis un an : On avait livré les résolutions de Francfort aux discussions les plus vives, étudié dans le détail la situation et les dispositions des agriculteurs. Kautsky surtout s'affirma comme le partisan inflexible de la pureté des principes.

On avait soutenu [1]) qu'à la campagne la petite industrie était capable de résister aux grands capitalistes. Kautsky combattit cette thèse avec acharnement. « Quoi qu'on pense au sujet de l'agitation agraire, conclut-il, elle ne peut se baser que sur la réclamation de la propriété collective du sol [2]). »

Avant l'ouverture du congrès, il consacra de nombreux articles dans la *Neue Zeit* [3]) sur le programme de la commission agraire. S'il excuse la commission elle-même, ce n'est que pour s'en prendre plus vivement à ses inspirateurs.

Kautsky ne comprend pas le compromis qu'on veut établir entre un programme exprimant les vraies aspirations du parti et un programme-réclame fait pour les besoins de la propagande. « Le programme agraire, dit-il, est accolé au programme général, tandis que tout dans celui-ci est agencé avec une telle rigueur logique qu'on ne pourrait y insérer aucune partie étrangère sans renverser la base sur laquelle il repose [4]). » Bebel, lui, n'a point ces scrupules et place de loin la tactique au dessus des principes.

1) ÉDOUARD DAVID dans *Die Neue Zeit* 1894-5, n. 41.
2) *Ibid.* no 42 Cfr. 1895-6, no 1 et no 2.
3) 1894-5, nos 44, 45, 46.
4) *Ibid.* n. 44, p. 563.

Le Congrès fut saisi de trois programmes différents, celui de l'Allemagne du Nord, celui de l'Allemagne centrale et enfin celui de l'Allemagne méridionale. On peut ranger sous quatre chapitres les divers articles que chacun d'eux renferme.

*a)* Protection des petits propriétaires.

*b)* Maintien des propriétés communales.

*c)* Expropriation des grands propriétaires ou du moins diminution de leurs privilèges et influences.

*d)* Administration des biens socialisés.

Ces quatre desiderata se diversifient cependant dans le détail selon la condition des ouvriers auxquels on s'adresse. Le premier programme dans ses revendications attaque surtout la situation économique créée par la prédominance des *latifundia* ; le second tend à substituer l'État à la commune ; le troisième enfin, plus que tous les autres, s'inspire de tendances socialistes.

Aucun des trois cependant n'a trouvé grâce devant la majorité. A tous Kautsky fit cette objection péremptoire que les réformes qu'ils préconisent pourraient être adoptées presqu'en entier par le parti bourgeois et ne s'inspirent pas du principe de la rénovation absolue de l'état social. Maintes fois il cite avec amertume cette phrase du projet. « Le parti socialiste allemand réclame l'établissement sur une base démocratique de toutes les institutions publiques... en vue du relèvement social de la classe ouvrière... *dans les limites de l'ordre actuel de l'État et de la société* »... Sur ce terrain (la question de la protection du paysan), dit-il, nous n'entrons pas en lutte mais en concurrence avec tous les partis qui veulent maintenir l'État actuel [1]. »

A cet argument Kautsky ajoute cette autre réflexion, fort juste à notre avis : « La commission agraire vise à former dans les rangs des travailleurs une aristocratie dont les inté-

[1]) *Die Neue Zeit*, 1895-6. n. 1, p. 19. — Cf. 1895-4, nº 44, p. 560...

rêts seraient différents de ceux de la masse des ouvriers, une aristocratie dépendante du gouvernement actuel et dont on pourrait, à l'occasion, faire des gardes du corps contre le prolétariat [1]. » Ce qu'il leur reproche non moins vivement, c'est de transformer le pur socialisme en socialisme d'État et de renier cette déclaration d'un congrès récent [2], présidé par Singer et qui avait décrété : le socialisme n'a rien de commun avec le socialisme d'État, palliatif propre à détourner les classes ouvrières du véritable socialisme [3].

Quant au socialisme communal que la commission préconise, Kautsky y fait mille objections [4] : c'est développer un esprit de clocher incompatible avec les hautes visées du parti ; ce n'est pas réaliser un progrès, mais maintenir le reste suranné d'une organisation mourante ; c'est surtout favoriser le despotisme dont la Russie nous offre l'exemple.

Kautsky réussit à faire adopter par la grande majorité du Congrès un ordre du jour de blâme. Il en publia le texte et un commentaire dans la *Neue Zeit* [5]. « Le Congrès repousse le programme agraire élaboré par la commission parce qu'il tend à consolider la propriété privée. Ce programme déclare que les intérêts de l'agriculture dans la société actuelle sont identiques à ceux du prolétariat alors que, en réalité, l'agriculture aussi bien que l'industrie n'intéressent que les exploiteurs du prolétariat. Enfin ce programme attribue à l'État capitaliste une mission que seul peut remplir efficacement l'État où le prolétariat détient en fait le pouvoir politique... »

Disons en passant que par sa réponse aux objections des opportunistes, Kautsky nous éclaire étrangement sur la façon dont le socialisme veut relever la classe ouvrière.

Il avait dit déjà avant le congrès : « Quant à ces insti-

1) *Die Neue Zeit*, an. 1894-5, n. 45, p, 591.
2) Berlin 1892.
3) Voir DE ROCQUIGNY, *op. cit.*, p. 118.
4) *Die Neue Zeit*, n. 45, p. 586
5) *Die Neue Zeit*, 1895-6, n. 4.

tutions (de relèvement matériel du paysan), nous ne les déclarons pas absolument inutiles ou entièrement nuisibles ; nous ne prétendons pas non plus que le parti n'ait pas à s'en inquiéter .... mais ne doivent figurer au programme que les seules revendications qui découlent nécessairement du caractère du parti [1]. » Il écrit maintenant : « Nous ne pouvons et ne devons empêcher l'agriculteur de devenir un prolétaire, mais seulement travailler à ce que cette évolution se fasse le moins brutalement possible..... Vouloir faire du laboureur un prolétaire n'est pas *nécessairement* vouloir en faire un misérable [2]). »

Une conclusion se dégage, ce nous semble, de cette page d'histoire contemporaine. La divergence de vues des socialistes est un aveu de leur impuissance à gagner le paysan par un exposé loyal de leurs revendications. Ces dissentiments doivent inspirer un sentiment de confiance à tous ceux qui croient pouvoir opposer au socialisme des doctrines fortes de la vérité et de la justice. Le faux ne peut se soutenir, quoique l'on essaie pour l'atténuer ou le déguiser : les récents congrès socialistes en fournissent un exemple frappant.

CH. SENTROUL.

[1]) 1894-5, n. 44, p. 563.
[2]) 1895-6, n. 4, p. 110.

# Mélanges et Documents

I.

## La Philosophie au Congrès Scientifique International des Catholiques. *)

L'ensemble des travaux philosophiques présentés au dernier congrès des savants catholiques, tenu à Bruxelles, manifeste avant tout la préoccupation constante de combattre le criticisme kantien, et ses tenants positivistes. Cependant un nouveau courant d'idée se fait jour, c'est l'adaptation des principes philosophiques aux théories scientifiques modernes. Et de fait, après avoir démontré que la métaphysique n'est pas une vaine chimère, nous avons bien le droit de la mener de front avec les sciences dites positives, voire même, au besoin, de contrôler les hypothèses de celles-ci par les données certaines de celle-là.

Dès la première séance, M. Bertin ouvre le feu contre l'idéalisme kantien. Mais il tombe dans l'excès opposé en ressuscitant *La Preuve de l'existence de Dieu* selon saint Anselme. On lui montre bien vite que la preuve ontologique, sous quelque forme qu'on la présente, implique un passage illicite de l'ordre idéal à l'ordre réel. Tout ce qu'on peut en déduire c'est que nous avons l'*idée* d'un être parfait existant, l'*idée* de l'existence d'un être parfait.

Mais voici le travail de M. Halleux, *Le Positivisme et la Philosophie scolastique* [1]) qui va nous donner un exposé aussi clair que méthodique de l'état de la question, et nous montrer les forces respectives des deux adversaires en présence.

*) *Compte rendu du 3me Congrès international des catholiques*, Troisième section; sciences philosophiques. — (Bruxelles, 1895.)

[1]) *Revue Néo-Scolastique*, Juillet 1895.

Le positivisme, c'est la systématisation exclusive du mode de penser positif. Niant la valeur objective des procédés spéculatifs, *a priori*, il limite l'objet du savoir humain au domaine des sciences d'observation. De plus, dans celles-ci les positivistes doivent s'en tenir exclusivement aux données immédiates de l'expérience. Et comme nous ne percevons directement aucune relation ni de causalité ni de substance à accident, ils finissent par réduire l'expérience à la perception de pures apparences, d'impressions subjectives. L'acte de la connaissance se réduit donc à la conscience de ces impressions, et, en dernière analyse, le véritable savant doit se contenter de *sentir* ce qui se passe en lui-même.

Il faut cependant reconnaître dans ce système un fond de vérité qui lui est commun avec la scolastique. Celle-ci aussi affirme que l'expérience sensible est la source primitive de toute connaissance; que nous ne percevons directement que des phénomènes; et que ni l'essence intime des corps, ni celle du *moi*, ni surtout celle de l'absolu, ne sont connues par nous d'une façon intuitive. Mais les scolastiques tiennent en même temps, que l'intelligence peut, par l'intermédiaire des propriétés, arriver à une certaine connaissance de la nature intime des choses; et ils attribuent à l'esprit la faculté de comparer ses concepts, de saisir leurs rapports abstraits, et d'arriver ainsi à des principes nécessaires et universels.

Comme on le voit, tout le débat entre les deux écoles porte sur l'examen rationnel des fondements de la science certaine. Problème délicat, dont Mgr Mercier, dans son étude critique sur *la Théorie des trois vérités primitives* [1]), nous précisera les données et la position exacte, pour en déduire l'état initial légitime de l'intelligence au moment où elle aborde cette question.

Tous accordent que nous avons des connaissances auxquelles nous adhérons spontanément et irrésistiblement. Cette certitude subjective, pouvons-nous la justifier au tribunal de la réflexion, par un critère interne et objectif de vérité? Voilà le problème. Dans quel état l'esprit doit-il se placer pour en tenter la solution?

Les *sceptiques* commencent par tenir la raison pour radicalement suspecte. Mais, poser le doute universel, réel ou fictif, sous prétexte de ne rien préjuger, c'est détruire le problème sans le résoudre, c'est nier *a priori* la possibilité de la science certaine. A ces négations radicales, *les dogmatiques* ont opposé l'affirmation de trois vérités

[1]) *Revue Néo-Scolastique* II. janvier 1895.

fondamentales et indéniables, qui formeraient la base indémontrable de toute science certaine. Ce sont " les trois vérités primitives " à savoir : l'affirmation d'un premier principe, le principe de contradiction ; l'affirmation d'un premier fait, l'existence du *moi ;* enfin l'affirmation d'une première condition, l'aptitude de la raison à connaître la vérité.

Cette théorie, dit Mgr Mercier, ne repond pas au véritable problème. Aucun sceptique ne conteste l'existence d'assentiments spontanément irrésistibles, psychologiquement indéniables : ce sont les *données* mêmes du problème. Mais la question reste entière de savoir si cet assentiment nécessaire résulte de la constitution du sujet pensant ou s'il est dû à une cause objective.

Au surplus, cette théorie pèche par défaut et par excès. Elle pèche par défaut en réduisant à trois le nombre des vérités immédiates et indémontrables, alors qu'il y en a un nombre indéterminé au point de départ de chaque science particulière, et même de la métaphysique. Elle pèche par excès, en ce que deux au moins des vérités énoncées ne sont pas primitives dans le sens de *fondamentales,* et la troisième ne l'est qu'au prix d'une équivoque. Car le principe de contradiction est bien une vérité primordiale, en ce sens qu'il constitue une règle directrice, une condition d'évidence de toute vérité ; mais il ne peut être en aucune façon une prémisse, un moyen de démonstration pour l'acquisition de connaissances ultérieures. Quant à l'existence du sujet pensant, et l'aptitude de la raison à connaître la vérité, ce sont, il est vrai, des conditions réelles, ressortissant à l'*ordre ontologique.* Mais peut-on transporter à l'*ordre logique* ce qui n'est accordé que pour l'ordre *ontologique ?* De ce que la cause précède *réellement* son effet, suit-il que la *connaissance* de la cause doive précéder celle de l'effet ?

Que nous reste-t-il donc à faire, en abordant la question de la certitude? L'intelligence, en refléchissant sur ses jugements immédiats, a conscience qu'elle ne peut pas ne pas y adhérer. L'état initial de la raison, c'est donc la certitude : dès lors, sans rien nier ni affirmer *a priori,* il faut rechercher la nature intime, les causes de cette certitude.

Cet état de certitude, a-t-il pour cause adéquate la constitution du sujet pensant? Alors c'est le subjectivisme qui triomphe. Ou bien cet état est-il provoqué par une influence objective qui détermine l'intelligence à l'adhésion? S'il en est ainsi, la certitude est objective, et il est permis d'en *inférer* que la raison est apte à connaître la vérité.

On reprocha à Mgr Mercier d'avoir mal interprété la théorie de Tongiorgi; mais surtout d'avoir trahi la tradition scolastique en plaçant le critère de certitude dans le témoignage subjectif de la conscience. Quant à la fidélité de l'interprétation, tout le monde peut en juger par les textes mêmes du P. Tongiorgi que Mgr Mercier a soin de citer. Pour ce qui est du second reproche, il y a un malentendu évident. Mgr Mercier réfute expressément dans son mémoire la thèse subjectiviste qu'on lui a trop légèrement prêtée. " Ce motif, dit-il, ne peut-être *le fait même de notre adhésion naturelle*... L'adhésion réfléchie ne pourra se produire que si l'intelligence aperçoit *en dehors d'elle-même* un motif à son assentiment. " Et quand il parle du témoignage de la conscience, ce n'est pas comme motif dernier de notre certitude qu'il nous la présente, (problème auquel d'ailleurs il ne touche pas dans ce mémoire) mais comme nous fournissant les données, la position initiale du problème.

Nous voilà donc fixés sur le sens de la question de la certitude. Kant crut la résoudre dans le sens subjectiviste. Pour cela il essaya de démontrer que toutes nos connaissances immédiates de l'ordre idéal sont le produit d'une synthèse subjective de l'entendement, que ce sont des propositions " synthétiques à priori ".

Au congrès scientifique des catholiques de 1888, M. de Margerie, dans une étude sur le principe de causalité, avait soutenu de même que cet axiome est une proposition synthétique *a priori*. C'est pour essayer de terminer la controverse, restée inachevée alors, que le R. P. Fuzier entreprend de réfuter une fois de plus le kantisme en établissant le *Caractère analytique du principe de causalité*.

Et tout d'abord, pour bien s'entendre, dit-il, une proposition est analytique, non seulement quand l'attribut est totalement ou partiellement identique au sujet, mais encore lorsque l'esprit aperçoit dans l'analyse des deux termes la raison de les unir ou de les séparer. Il n'est donc pas nécessaire que toute la compréhension de tous les termes du prédicat, si celui-ci est complexe, soit renfermée dans le sujet : il suffit que l'analyse puisse dégager du premier terme de la proposition ce qu'on affirme de lui dans le second.

Le principe de causalité que M. Fuzier énonce : " tout phénomène exige une cause " est analytique dans ce sens. C'est-à-dire l'idée de phénomène renferme non pas la notion de cause, qu'on ne lui attribue d'ailleurs point, mais l'exigence d'une cause.

Tout d'abord, si l'on admet avec M. de Margerie la valeur objective du principe, il est impossible d'expliquer comment une faculté ration-

nelle n'aperçoive pas les conditions de l'existence des phénomènes là où elles sont, c'est-à-dire dans les phénomènes eux-mêmes, et les saisisse là où elles ne sont pas, c'est-à-dire dans l'esprit. Car enfin, une loi quelconque, physique ou métaphysique, se trouve dans les faits qu'elle gouverne et uniquement en eux.

De plus, tout jugement, quel qu'il soit, contingent ou nécessaire, de sa nature même implique une analyse. Juger, c'est affirmer qu'une chose convient ou ne convient pas à une autre; ce qui ne peut se faire que par une analyse. Car c'est toujours la connaissance analytique des caractères essentiels ou accidentels des deux termes, de leur identité totale ou partielle et de leurs rapports, qui permet de les séparer ou de les unir.

M. Fuzier passe ensuite en revue et réfute point par point une série d'objections que renfermait le mémoire de M. de Margerie, et il conclut en montrant comment le principe de causalité vient d'une analyse rationnelle, qui dégage des choses et de leurs concepts leur relation essentielle avec une cause, et en exprime la vérité dans la proposition causale.

Ce travail est remarquable par son argumentation serrée et vigoureuse. Cependant M. Farges fait remarquer qu'il y a une manière plus simple de mettre en évidence le caractère analytique du principe : c'est de le formuler de telle sorte qu'on ne puisse le nier sans nier le principe de contradiction. En conséquence, M. Farges veut qu'on l'énonce ainsi : " Tout ce qui commence, commence par un autre. " Mais M[gr] Mercier estime, que pour conserver au principe toute sa rigueur et son universalité. on ne peut le restreindre aux choses qui commencent dans le temps. Pour donner au principe de causalité une forme absolument universelle, il est donc préférable de dire : " l'être contingent existe de par un autre ", tout en admettant cependant que le commencement dans le temps est l'indice ordinaire de la contingence.

Cette position étant acquise sur le kantisme, le positivisme se trouve ébranlé dans sa base, et sa réfutation sur les autres terrains de la philosophie ne souffre pas grande difficulté.

En psychologie d'abord, M. Maisonneuve nous démonte tour à tour les différentes théories de nos adversaires sur la personnalité.

L'hypothèse phénoméniste qui fait de la personne un aggrégat de représentations, sans substance pour les soutenir, est inadmissible. Impossible d'expliquer comment des représentations multiples, successives ou simultanées, peuvent se coordonner en un tout, ni



comment nous pouvons les comparer et surtout les retenir. La théorie matérialiste qui fait de la personnalité un amas de cellules ne vaut pas mieux. Elle trouve une barrière infranchissable dans l'unité et l'identité de la personnalité. Cette identité n'est pas détruite par la pluralité de conscience observée dans certains cas pathologiques. Car la conscience ne constitue pas la personnalité, puisqu'elle la suppose et en découle.

Il faut cependant reconnaître, que les phénoménistes ont classé, coordonné et expliqué un grand nombre de phénomènes psychiques beaucoup mieux qu'on ne l'avait fait avant eux ; et que les physiologistes ont donné une nouvelle impulsion à la psychologie, par l'application des méthodes expérimentales.

M. Domet de Vorges, se plaçant à un point de vue moins polémique, nous présente dans un travail richement documenté de citations non équivoques de saint Thomas et d'Aristote, l'exposé fidèle de la doctrine scolastique sur *Les ressorts de la volonté et le libre arbitre.*

La volonté est mue vers son objet par trois ressorts. Le premier, et le plus intime, son principe formel et spécifique c'est le bien abstrait et universel. Mais le principe impulsif qui force la volonté à agir, l'objet matériel dans lequel vient se concrétiser ce bien abstrait, c'est pour chacun sa propre perfection, la béatitude. Enfin la révélation nous apprend que cette béatitude se trouve pour le chrétien dans la possession de Dieu : c'est le ressort de la vie chrétienne.

Comment la volonté se comporte-t-elle vis-à-vis de ces trois impulsions ? La première exclut la liberté : fatalement et nécessairement, la volonté tend vers le bien en général. Mais une fois mise en acte par cette impulsion fondamentale, elle se porte ensuite d'elle-même vers les divers biens réels ou apparents, qui sont autant de moyens pour arriver à la béatitude. Ici elle est libre, parce qu'elle n'a d'autre tendance vers ces objets concrets que celle qu'elle se donne à elle-même. Enfin la possession de Dieu ne nous apparaît en cette vie que comme un bien particulier, et comme tel nous laisse également libres.

Après la psychologie, la logique. Mgr Kiss traite des catégories *Animadversiones quoad categorias*. Il voudrait supprimer les quatre dernières catégories d'Aristote *ubi, quando, situm esse, habere* et subdiviser aussi la substance, en substance simple, et substance composée.

M. Kozary par son examen de *La loi des trois états d'Auguste*



*Comte,* nous ramène en face de l'ennemi, sur le terrain de la philosophie de l'histoire. Cette loi fondamentale de l'évolution positiviste consiste à dire que chaque branche de nos connaissances passe par trois phases nettement distinctes : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait et enfin l'état scientifique ou positif. La première est le point de départ de l'esprit humain ; la troisième en est l'état stable et définitif ; la seconde n'est qu'un degré transitoire. M. Kozary montre péremptoirement que cette prétendue loi ne s'applique ni au développement individuel, ni à l'évolution du genre humain, que c'est une pure conception *a priori,* découlant naturellement du système positiviste.

Enfin M. l'abbé Duquesnoy, comprenant combien il est dangereux de faire la moindre concession à un système aussi subversif que le kantisme, veut en extirper les derniers vestiges, alors même qu'ils puissent paraître précieux à quelques philosophes orthodoxes. Il s'attaque donc, et avec plein succès, à *la Preuve de l'existence de Dieu par la loi morale,* preuve introduite par Kant, et dont il montre l'inanité. Car, la nécessité qui caractérise les jugements moraux n'exerce aucune influence sur l'existence des actes moraux, ni *a fortiori* sur l'existence d'une autre chose quelconque ; et le droit au bonheur de l'homme vertueux n'exige pas d'une façon absolue la satisfaction de ce droit.

L'histoire de la philosophie n'a pas été oubliée : de remarquables travaux ont été présentés par M. de Margerie : *Le Sophiste de Platon ;* par M. Forget : *Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progrès de la philosophie scolastique ?* [1]) et par M. Charles Huit : *Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du Moyen Age.*

Mais nous avons hâte d'arriver à cette phase nouvelle de la philosophie, l'adaptation des théories scolastiques aux principes de la science moderne. Sur ce terrain encore peu exploré, il faut reconnaître qu'on n'a tenté que des essais, aux résultats contestables.

M. Farges est résolûment entré dans la voie nouvelle, par son étude sur *La Preuve de l'existence de Dieu par le mouvement.* Rajeunissant l'antique axiome: Aucune puissance ne passe toute seule à l'acte ; " *Quidquid movetur ab alio movetur* ", il l'établit solidement en face de la science moderne ; il lui emprunte ses propres principes, pour en déduire la nécessité de l'existence d'un Premier Moteur, de

[1]) V. *Revue Néo-Scolastique,* T. I. p. 385.

Dieu. L'argumentation est irréprochable; cependant elle ne semble pas essentiellement distincte de la preuve par la contingence. Si la matière n'est pas en acte par elle-même, si les forces ne peuvent produire le mouvement sans l'intervention d'un agent extérieur, c'est précisément à cause de leur contingence.

Le R. P. Bulliot traite le même sujet. Mais, accueillant sans réserve les théories modernes sur le travail et l'énergie, il rejette la notion du mouvement telle que nous l'a laissée Aristote (c'est-à-dire l'acte d'une puissance en tant que puissance) pour en faire un état analogue à l'état de repos. Ce n'est que dans l'accélération qu'il place l'acte de la puissance, de la force. Dès lors, ce n'est pas par le mouvement, mais par la variation du mouvement que l'on prouvera l'existence de Dieu. Cette variation est l'effet de la force vive, force vive qui doit venir d'une autre cause, et finalement de Dieu. Les hommes de science accueillirent ce travail du P. Bulliot, ainsi que son étude sur *les Concepts de matière et de masse*, avec une sévérité peut-être excessive ; et, malgré tout, nous regrettons vivement que le P. Bulliot ait cru bon de ne pas livrer son travail à la publicité.

Moins significatifs, mais d'une doctrine plus solide sont les rapports de M. l'abbé Torregrossa : *De constitutione corporum relate ad originem et finalitatem juxta veram angelici doctoris mentem* ; et de Mgr Maura y Gelabert *De vitae conceptu et principio.* Ces deux mémoires, pour ne pas exposer des idées neuves, se distinguent par la précision de l'exposition, et leur fidélité irréprochable aux doctrines de l'École.

Nous disions au début que les travaux du Congrès avaient visé principalement le kantisme et le positivisme, et n'avaient guère fait qu'aborder les problèmes qui se posent aux confins des sciences et de la philosophie. Nous voudrions qu'au prochain congrès l'importance de ces problèmes fût mieux comprise. La certitude de l'objectivité des principes semble décidément reconquise : le moment est venu de les appliquer aux faits.

J. Homans.

II.

# Le contrat de travail *)

Le contrat de louage d'ouvrage est un centre vers lequel convergent en ce moment les préoccupations des foules et des observateurs sociaux. Il intéresse, au plus haut point, les employeurs et les employés qui vivent sous ses lois : c'est pour atténuer ses dispositions ou pour les renforcer que se livrent ces luttes sociales qui, sous le nom de grèves ou de *lock-outs*, jettent la perturbation dans des villes entières, souvent dans un pays, parfois dans un monde.

Autrefois, après le règne de la Corporation du moyen âge, les pouvoirs publics prêtaient leur aide à l'employeur en réglant le contrat de travail dans un sens hostile à l'ouvrier : le capital encore faible réclame protection de l'autorité contre les prétentions du travail organisé ou appuyé sur la terre libre. A l'aurore du XIXe siècle, les conditions économiques ont changé et la liberté absolue du travail est proclamée : le capital s'est fortifié et n'a plus besoin de protection; l'employé, privé d'option par suite de l'occupation de toute terre libre, mis dans l'impossibilité légale de s'associer, est livré à merci à l'employeur. Le Code civil contient deux articles réglant le louage des ouvriers : l'article 1780 édicte la défense d'engager ses services à perpétuité ou pour une entreprise indéterminée; l'article 1781 proclame cette flétrissure : " Le maître est cru sur son affirmation pour la quotité des gages, pour le payement du salaire de l'année échue, pour les à-comptes donnés pour l'année courante. " Puis, à nouveau les conditions économiques changent : les législations protectrices, œuvre de la pitié, permettent aux travailleurs de se fortifier, de se grouper, de redevenir une force, de faire entendre et respecter leur voix. L'article 1781 disparaît des Codes, il est abrogé en 1865 en Italie, en 1868 en France, en 1883 seulement en Belgique.

Jusqu'alors le silence de la loi sur la quantité du salaire, sur le mode, la forme, le temps du payement, permet à l'employeur puissant

*) *Études sur le contrat de travail* par M. MICHEL BODEUX, substitut du procureur du Roi à Verviers. Louvain 1896.

et mal intentionné de commettre les méfaits innombrables révélés par les enquêtes et connus sous le nom de *truck-system, sweat-system*, etc. Il permet au patron de rogner à son profit, même le salaire convenu, par des amendes nombreuses et draconiennes, imposées par lui seul, sans l'intervention de ses employés. En ces dernières années, la classe ouvrière, devenue une puissance et souvent une force politique, a réclamé l'intervention du législateur. Dans tous les pays à civilisation industrielle des lois ont été votées pour réprimer les plus criants abus; des mesures de police ont été prises dans les fabriques et les ateliers; l'interventionnisme est resté maître du terrain et il n'y a que les mauvais patrons qui s'en plaignent.

Mais on voudrait voir régler aussi le contrat. De minutieuses prescriptions réglementent la vente et la location des choses et du bétail: rien ne réglemente le louage de la force-travail. M. Bodeux met en relief le vide de notre législation civile à ce point de vue; il analyse scrupuleusement les lacunes et les contradictions de la doctrine, les hésitations et l'arbitraire de la jurisprudence. Cette première partie de son ouvrage est d'un maître. Elle constitue l'ensemble le plus complet qu'on puisse citer.

L'étude de ces pages est utile à tous ceux qui s'occupent du problème traité. Au cours des discussions sociales, on remarque souvent le manque de connaissances juridiques des meilleurs esprits adonnés à l'économie sociale. Souvent des philosophes et des théologiens ou des ingénieurs et des hommes d'œuvres, d'ailleurs très érudits en principes sociaux ou en faits d'observation, raisonnent du côté juridique des problèmes sociologiques comme les aveugles des couleurs: plusieurs ont eu l'humilité de le reconnaître et le courage de le regretter. A ceux-là, le livre de M. Bodeux rendra un considérable service.

Aprés cette étude, en quelque sorte préliminaire, de ce qui est chez nous, on est curieux de connaître ce que les nations voisines ont imaginé pour résoudre l'angoissant problème.

Aujourd'hui que les conditions industrielles sont à peu près les mêmes partout et que la puissance du prolétariat organisé apparaît de toutes parts, les mêmes problèmes sociaux se posent en tous pays de la même manière et chaque nation peut tirer grand profit de l'expérience fournie par sa voisine. M. Bodeux l'a compris, Il explore la législation de l'Angleterre, de la Hollande, de la Suède, de la Norwège, de l'Italie, de l'Espagne, de la Hongrie, de la Russie, de la

Suisse, de l'Autriche, de l'Allemagne. Ce n'est pas seulement l'idée théorique de ces législations qui préoccupe notre auteur, mais leur application pratique, dans leurs bons comme dans leurs mauvais résultats. Chaque fois, il choisit les points les plus caractéristiques, les moins connus, les plus féconds. Les pages les plus fouillées traitent de la Suisse, de l'Autriche, de l'Allemagne. Ceux qui n'ont pas la faculté d'étudier dans leurs sources originales les documents officiels de ces diverses littératures recourront avec fruit aux renseignements de M. Bodeux. Les observateurs sociaux, qui se livrent aux mêmes études, attesteront l'impartialité de l'auteur, son respect du fait, qu'il prouve pour ou contre sa thèse : condition exigée de ceux qui veulent sacrifier sur l'autel de la science.

Dans ce travail sur les législations comparées, M. Bodeux a particulièrement soigné la partie concernant les règlements d'atelier. Les recherches qu'il a faites, à cet égard, dans les rapports des inspecteurs du travail suisses, allemands et autrichiens sont remarquables : nous ne pensons pas qu'un travail aussi complet ait déjà vu le jour. A l'heure où, en notre pays, la législature s'apprête à discuter le projet du gouvernement sur le règlement d'atelier, la haute actualité du travail que nous analysons n'échappera à personne.

On se plaint souvent, dans tous les camps, que des amis politiques s'excommunient les uns les autres au nom des principes absolus et à-prioristes. Combien de discussions passionnées et récentes pourraient trouver leur synthèse dans ce court dialogue : " Vous êtes partisan du minimum de salaire, vous êtes socialiste. — Et vous, vous en êtes adversaire, vous n'êtes même plus catholique. „ Et les adversaires continuent à se jeter des " mots „ à la tête. Ils s'imaginent être des porte-drapeaux que suivent aveuglément les jeunes. Combien grande a dû être souvent leur désillusion en constatant que la jeunesse érudite, pénétrée des méthodes nouvelles, se désintéresse de ces exagérations, de ces anathèmes, de ces " mots „, qui dénotent trop souvent le point de vue personnel et égoïste des auteurs. Notre génération étudie les problèmes positifs indépendamment de tout parti pris, décidée à ne tenir compte que du contingent en matière contingente, et d'éviter les personnalités en matière scientifique. C'est dans cet esprit que M. Bodeux semble avoir entrepris la troisième partie de son ouvrage.

Que faut-il faire en Belgique ?

L'enquête du Travail de 1886 a démontré que, dans la généralité des cas, on ne trouve pas de contrat. Les études faites dans la première

partie ont dévoilé le mutisme de la législation, les incertitudes de la doctrine et les hésitations de la jurisprudence. " Dans l'État actuel du salariat, on ne peut dire que les coutumes sont là, qu'elles sont claires et précises et que l'ouvrier y recourra. Le travailleur est à la merci de son maître qui est parfois très bon, parfois très mauvais. La législation ne gênera pas le premier ; elle sera très utile contre le second, car elle servira d'avertissement, de sauvegarde et d'appui. „

Que sera cette législation de demain ?

M. Bodeux se borne à l'étude de deux questions d'une brûlante actualité : le tarif minimum de salaire, le règlement d'atelier.

I. Relativement à la détermination du salaire, l'auteur ne discute pas s'il convient de reconnaître ici une question de justice commutative ou de justice distributive ; si le salaire sera ou non familial. Il ne veut poursuivre qu'une étude de faits.

Que penser des grèves de tarifs (Verviers, Gand, Renaix, Liège, etc.) ? Que retenir des vœux des congrès ouvriers ? Comment apprécier les projets de loi sur la matière (proposition zurichoise en 1894, proposition à la Chambre française de M. Richard en 1894, etc.) ? Quelles leçons tirer de la solution trades-unioniste, tant en Angleterre qu'en Amérique ?

De cet examen résulte qu' " à notre époque un fort courant entraîne le monde ouvrier à réclamer un tarif minimum de salaire fixé pour les ouvriers de même industrie dans une même région „.

Comment apprécier ces réclamations ? M. Bodeux procéda à un referendum scientifique sur les quatre interrogations suivantes :

1° Êtes-vous, ou non, partisan de la fixation d'un tarif uniforme et minimum de salaire pour les mêmes ouvriers d'une même industrie dans une même région ? — Et pourquoi ?

2° Cette mesure mettrait-elle des ouvriers sur le pavé ?

3° Cette mesure entraverait-elle la marche de l'industrie ?

4° Faut-il laisser la réalisation de cette mesure à l'initiative privée ou faut-il recourir à la loi ?

Ont répondu — parmi les adversaires de la règlementation : MM. Paul Leroy-Beaulieu, Hubert Valleroux, Charles Morisseaux, Henri Doat ; — parmi les partisans : MM. Henri Boland, l'Abbé Pottier, Arthur Verhaegen, Hector Denis, l'Abbé Oberdörffer, le comte de Kuefstein.

De cette enquête et des personnelles études de l'auteur découle cette conclusion dont tous les termes sont pesés : " A défaut de conciliation ou d'arbitrage, dans les cas où la diminution du salaire

provient d'une concurrence déloyale, le pouvoir social a le droit et le devoir d'intervenir, tout au moins pour fixer un minimum de salaire, après avoir entendu les prétentions des intérêts en jeu et en observant les différences du travail. „

On peut redouter les conséquences pratiques d'une thèse aussi hardie; on ne saurait méconnaître la valeur des arguments qui servent à l'étayer.

II. Reste la question du règlement d'atelier. Quelle est la nature et le caractère de ce règlement ?

Ne serait-ce que l'ensemble des prescriptions imposées par le patron à ses ouvriers pour prévenir les accidents et ainsi mettre sa responsabilité à couvert, comme le prétendent à la fois la commission belge instituée pour l'étude du contrat de louage et la commission parlementaire française chargée de l'examen du projet Ferroul ? Ou bien, le réglement contient-il toutes les stipulations avenues entre patron et ouvriers et par conséquent réalise-t-il l'expression du contrat, ainsi que l'affirment les législations suisse, autrichienne et allemande?

Le règlement d'atelier peut-il être considéré comme une véritable loi imposée à l'ouvrier, comme un ukase contre lequel l'ouvrier n'a pas à protester, devant lequel il doit profondément s'incliner, comme le soutiennent les manchestériens français et belges ? La loi a-t-elle pour mission de pénétrer dans l'atelier et d'y régler les relations en maître, sous le couvert d'un règlement dictatorial, ainsi que le prétendaient MM. Lafargue, Ferroul et autres socialistes ?

M. Bodeux examine, au point de vue critique, les diverses solutions; il se déclare partisan de l'opinion intermédiaire : le législateur ne peut intervenir dans le règlement d'atelier, contrat privé, que pour prévenir les abus ou assurer la dignité et la liberté du contractant le plus faible, tout en respectant l'autorité patronale.

Selon lui, le règlement d'atelier sera obligatoire. Non seulement parce que des motifs de droit très puissants l'y engagent, mais parce que les expériences suisses, allemandes, autrichiennes, ont produit des résultats devant lesquels il faut s'incliner. Néanmoins, il faut s'entendre. " Certaines personnes se font une fausse idée de l'obligation du règlement telle qu'on la comprend généralement. Il ne s'agit nullement d'astreindre l'industrie à adopter un règlement stéréotypé. Il s'agit seulement d'obtenir que l'on s'exprime formellement, avec précision, sur certains points déterminés, en conservant à chacun la liberté de se prononcer dans un sens ou dans un autre, sous la seule

condition d'observer la loi et l'équité. Cette manière de comprendre l'obligation écarte par elle-même l'objection de contrariété à la spécialité de chaque industrie, de chaque travail. „

En fait, le patron, maître dans son usine, règlera-t-il les points décrétés par la loi, suivant sa seule volonté ? Ou bien les ouvriers seront-ils admis à discuter, sur le pied d'égalité avec le patron, chaque point du règlement ? M. Bodeux rejette ces deux opinions comme trop absolues. S'appuyant sur l'état actuel de nos mœurs et sur les exigences de la pacification sociale, il préconise le système dans lequel le règlement est présenté par le patron, mais dans lequel aussi l'ouvrier est consulté, quitte à l'autorité publique, politique ou professionnelle à trancher les différends s'il en advient.

Comme le dit M. Hitze : “ Il est clair que cette intervention de l'ouvrier agit d'une manière conciliante sur l'ensemble, fortifie le sentiment de l'honneur chez lui et rend les abus de l'administration plus difficiles. Il ne pourront plus (les ouvriers choisis pour formuler les vœux de leurs frères) se contenter de la critique négative toujours facile ; on leur demandera des projets de réforme positifs, et la difficulté que leur offrira ce travail leur apprendra à être plus équitables dans leurs appréciations ou leurs exigences, et à distinguer le possible du chimérique. „

Successivement les autres questions sont examinées au point de vue critique : à quels ateliers appliquer la loi ? quelle publicité imposer au règlement ? quelle sanction préconiser ? etc.

Et ainsi s'achève sans fatigue, presque sans efforts, la lecture de ces cinq cent vingt-trois pages d'études sociologiques. Le style est si clair et si rempli de pensées qu'on se surprend à regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir traiter certains points importants du problème, telles que les clauses éventuelles de sécurité et de santé. Il est regrettable aussi qu'il n'ait pas résolu de couler en un texte de loi précis les conclusions si pratiques qui se dégagent de son œuvre. Ce sont là des lacunes faciles à combler : M. Bodeux se doit à lui-même et à la science de ne pas abandonner un terrain d'investigations où il a fait des découvertes si nombreuses et si fécondes.

Cyr. Van Overbergh.

---

I.

# PROGRAMME DU COURS DE PSYCHO-PHYSIQUE

**Professé par M. THIÉRY.**

*(suite).*

---

## Qualités irréductibles, mélange de qualités des sensations

I. *Sensations générales.* — *a)* Sensations organiques-ou internes. *b)* sensations tactiles : 1° à la pression ; 2° à la température ; 3° à l'innervation musculaire, *c)* sensations douloureuses localisées ; — spécialisation ; — irradiation de la douleur ; — sommation d'excitations.

II. *Sensations sapides et olfactives.* — Diverses classifications des qualités sapides, localisation aux différentes parties de la langue. — Mixtion des qualités olfactives ; expériences; tentatives de classification des *qualités olfactives,* corrélation des conditions physiques et chimiques.

III. *Sensations auditives.* — Bruit, périodicité, ton, hauteur, harmoniques, timbres.

Seuil de sensation et de sensibilité différentielle pour la qualité de *hauteur* du son. Loi de Euler. Valeur de la formule : " La hauteur est comme le logarithme du nombre de vibrations ". Analogie avec la loi de Weber. — Différentes échelles musicales.

*Timbre.* 1° Analyse physique ; 2° Analyse psychologique des lois de l'harmonie musicale basées sur les lois du ton fondamental et des harmoniques. — Lois des rapports simples en physique et en physiologie; sons concomittants, résultants, battements.—Identité, caractère des bruits.

IV. *Impressions seuils.* — 1° Saturation des couleurs ; 2° Teinte des couleurs; 3° Clarté. — Couleurs complémentaires : figure de l'effi-

cacité complémentaire. Parenté des couleurs, spectre solaire, sensibilité différentielle, achromatopsie, équation de couleurs.

*Contrastes.* Explication par l'irradiation (Hering), par des erreurs de jugements (Helmholtz), critique. — Images consécutives ; ombres colorées ; théorie des couleurs selon Young, Helmholtz, Hering ; critique. Analogie entre la théorie des sons et des couleurs.

### SECTION II. — DES IMPRESSIONS EN TANT QU'ELLES EXISTENT EN NOUS, ET NOUS FONT CONNAITRE A NOUS-MÊMES.

Ton de gradation quantitative comprise entre les qualités opposées de la douleur et du plaisir. Point d'indifférence. Analogie avec l'opposition entre les deux termes contradictoires d'une volition. Ton de sentiment comme mode de réaction de l'aperception ; rapport entre l'activité de l'aperception et la volonté ; corrélation entre volonté et répulsion et plaisir et déplaisir. Interprétation et fondement de la théorie d'Aristote ; le plaisir comme affirmation, le déplaisir comme négation ; sens analogique et interprétation de cette formule dans ce sens. Supplantation. Esthétique élémentaire ; fondement expérimental de l'esthétique des sons, des couleurs, etc. Théories cognitives, volontaires et mixtes du ton de sentiment ; discussion. Loi de relativité de Bernouilli. Analogie avec la loi de Weber.

### SECTION III. — DES IMPRESSIONS CONSIDÉRÉES DANS LES RÉACTIONS QU'ELLES PROVOQUENT DE LA PART DU SUJET.

Expériences de réaction, chronoscope et chronographe. Exteriorisation du ton de sentiment ; émotions.

Emotion et instincts comme phénomènes consécutifs du ton de sentiment ; influence de l'émotion sur le cours des représentations ; caractères propres de l'instinct ; tendance pour faire prédominer ou assurer le ton de sentiment ; finalité de l'instinct ; indétermination et détermination de l'instinct ; détermination dans un sens limité. Faits et théories des mouvements ; mouvements passifs de l'être mû par des forces extrinsèques à lui ; mouvements sans conscience de spontanéité, mouvements automatiques, mouvements reflexes. Mouvements dont la spontanéité est consciente. Mouvements instinctifs et volitifs ; faits ; expériences et théories. Adaptation des différents mouvements, phénomène de vertige.

Conclusion générale de cette partie du cours. Coup d'œil d'ensemble sur les résultats de l'étude de l'impression considérée comme s'intériorisant, comme existant en nous; comme s'extériorisant.

---

II.

## Promotions Philosophiques.

Le 16 décembre, M. Crahay, avocat à la cour d'appel de Bruxelles, a subi *avec grande distinction* l'examen de licencié en philosophie thomiste. Le même titre a été conféré à M. Giron qui a subi les épreuves requises avec satisfaction.

Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs le brillant succès obtenu par M. Jean Halleux, avocat à Bruges, à qui sa solide dissertation et sa victorieuse soutenance de thèses ont valu le titre hautement estimé et encore rare de docteur en philosophie thomiste. Il a été décerné *avec la plus grande distinction*. La cérémonie de la promotion solennelle a eu lieu le 19 décembre ; elle était rehaussée par la présidence de Mgr Abbeloos, recteur magnifique de l'Université. Tous les objectants ont rendu hommage à la vigueur de pensée qu'accuse le travail éminemment personnel du jeune récipiendiaire. Nous croyons obliger nos lecteurs en analysant brièvement dans nos comptes-rendus la dissertation doctorale de M. J. Halleux [1]).

M. DE WULF.

[1]) V. p. 101.

---

# Comptes-Rendus

*Les Principes du positivisme contemporain.* Exposé et critique par M. J. Halleux, (Louvain, Institut supérieur de Philosophie) 1895.

Ce livre, que son auteur a présenté comme dissertation inaugurale pour l'obtention du grade de docteur en philosophie thomiste [1]), est un exposé clair et une réfutation solide des principes du positivisme contemporain.

Ces principes, M. Halleux les établit d'abord dans leur développement logique. Les jugements de la raison sont ou d'ordre expérimental, ou d'ordre spéculatif. Les premiers sont relatifs à des faits observés, ils ne deviennent évidents qu'à la lumière des données de l'expérience. Les seconds au contraire ont une évidence propre, indépendante de toute expérience ; les rapports qu'ils expriment se découvrent par la simple analyse des concepts. De là deux espèces de sciences, les unes ayant pour point de départ l'observation des faits, les autres l'analyse des concepts. Le positivisme nie toute évidence qui ne se dégage pas immédiatement des données de l'expérience : ce qui a été constaté est seul certain. (Ch. I, 1.)

Telle est la pensée fondamentale des positivistes, et pour la démontrer ils invoquent des arguments d'ordre critique et d'ordre historique. La raison, disent-ils, ne peut par elle-même arriver à aucune certitude. Dans les principes qu'elle formule, elle obéit à une loi instinctive et aveugle, dans ses raisonnements déductifs elle n'ajoute rien aux connaissances antérieurement acquises. En effet, la conclusion étant contenue dans le principe, l'affirmation du principe est déjà l'affirmation de la conclusion. L'humanité d'ailleurs a compris la superfluité du mode de penser spéculatif, car l'histoire démontre que la science, en se développant, délaisse progressivement la méthode déductive pour se conformer plus rigoureusement à la méthode empirique. (Ch. I, 2.)

[1]) V. p. 100.

Où conduit logiquement ce principe „qu'une connaissance n'est certaine que si elle s'appuie sur des faits constatés „ ? A la ruine de toutes les sciences. Des sciences spéculatives d'abord, puisqu'elles n'ont d'autre méthode, que l'analyse des concepts abstraits, indépendamment de toute expérience. (Ch. II, 1.) Non seulement le positivisme nie les sciences spéculatives, mais les sciences expérimentales elles-mêmes dont il se glorifie lui deviennent impossibles. Dans ces sciences, en effet, on ne fait pas seulement appel à l'évidence de fait, mais encore au raisonnement. Lorsque nous formulons une loi de la nature, cette loi présente un caractère général, nous l'énonçons non seulement des cas particuliers que nous avons constatés, mais encore d'une multitude infinie de cas actuels, passés, ou futurs sur lesquels n'ont jamais porté nos observations. Les positivistes doivent nécessairement condamner pareil procédé. Selon eux, ce qui a été constaté est seul certain; or, l'avenir ne se peut constater. Les prétendues lois, énoncées par la science, se réduisent à de simples formules abréviatives de nos expériences passées, et la science devient une nomenclature de faits constatés. (Ch. II, 1.)

La psychologie sombre au milieu de ces ruines accumulées, car elle étudie la nature intime du *moi*, et comme le *moi* ne tombe pas sous les sens, elle n'est aux yeux du positivisme qu'un tissu d'hypothèses arbitraires. Il en est de même de la morale qui repose sur la psychologie. La sociologie positiviste elle-même n'est qu'une description des institutions et des transformations sociales, abstraction faite de toute règle de conduite concernant l'avenir. De fait, les sociologues positivistes n'ont pu se conformer à la logique de leurs principes, tant ceux-ci sont contraires à la nature de l'intelligence humaine. Le plus grand nombre d'entre eux ont essayé de dégager des enseignements de l'histoire la loi de l'évolution future des sociétés. Ils ont considéré que cette évolution s'opérait dans le sens d'une concentration de plus en plus accentuée des forces sociales, établissant ainsi le point de départ philosophique des théories collectivistes. (Ch. II, 3.)

Après avoir défini les étapes logiques de ce développement de l'idée positiviste, M. Halleux étudie son développement historique, sa première fondation par Hume et Kant, sa constitution définitive par A. Comte, l'orientation subjectiviste que lui ont imprimée Stuart Mill et Taine; sa forme la plus contemporaine dans la synthèse de Spencer. (Chap. III.)

Il aborde enfin dans un chapitre quatrième la critique du positivisme. Tout n'est pas à rejeter dans le positivisme.

Il est vrai de dire avec les positivistes que nous n'avons pas l'intuition de la nature des êtres, que les facultés sensibles saisissent seulement les choses par le dehors, que ces manifestations ou phénomènes des choses ne les constituent pas mais dérivent de leur constitution. Il est encore vrai que l'expérience sensible est la source première de toutes nos connaissances. En conséquence, le problème de la nature intime des êtres et de leur mode d'opération est plein d'obscurités et, sur bien des points, insoluble. Mais le positivisme exagère ces vérités en voulant réduire la science à une connaissance ordonnée des phénomènes. La raison établit l'évidence des premiers principes, et la valeur de ses opérations spéculatives. Elle se rend compte qu'elle ne juge point des choses en aveugle, mais que sa loi est l'évidence. Elle n'est pas, comme le soutient Kant, une faculté qui agit sous une impulsion instinctive et aveugle, mais une faculté qui cherche à s'éclairer sur la verité des jugements qui lui sont proposés. En faisant appel au principe de causalité, elle arrive à connaître dans une certaine mesure la chose par ses qualités extérieures, l'agent par les effets de son activité.

En résumé et comme conclusion : les positivistes rendent service aux hommes de science en leur rappelant la nécessité d'avoir recours à la méthode expérimentale, et en mettant l'esprit humain en garde contre les théories *a priori*. On ne peut sous ce rapport blâmer A. Comte d'avoir recommandé l'emploi de la méthode historique en sociologie. Cependant, ne l'oublions pas, il ne suffit point d'avoir constaté des faits et d'en avoir décrit les caractères extérieurs. En sociologie comme dans les autres domaines, la science n'est point exclusivement faite de constatations empiriques ; elle suppose le raisonnement qui conclut du fait à la loi. Or, le raisonnement est impossible si l'on rejette les principes métaphysiques.

M. D. W.

---

*L'organisation de la liberté et du devoir social* par ADOLPHE PRINS. 1 vol. in 8° 1895. Bruxelles et Paris, Alcan.

Sous ce titre, M. Prins a publié en 1895 un livre profondément pensé et agréablement écrit, que l'on peut ranger sous la rubrique "littérature„, si l'on appelle ouvrages littéraires tous ceux qui ont pour objet d'exprimer des idées spéciales quelconques dans un langage qui les rende accessibles à la généralité du public intelligent.

C'est dans ce sens que Buffon, Tocqueville, Ozanam, Brunetière ont été et sont des littérateurs. Et M. Brunetière lui-même a travaillé plus que tout autre à remettre en honneur et en vogue cette signification du mot "littérature„.

L'idée première de l'ouvrage est celle de l'inégalité mise en rapport avec la notion du progrès. "Sous quelque face que l'on examine le problème, l'on aboutit toujours à la même conclusion : d'une part, le progrès résultant de l'effort de ceux qui sont en bas pour monter repose sur l'inégalité, et d'autre part, le progrès ne pouvant empêcher qu'il ne reste toujours dans un état donné de civilisation des êtres inférieurs repose sur la moralité qui tempère les rigueurs de l'inégalité„ (p. 32). De là, le plan que l'auteur s'est proposé, qui est de rechercher : 1° la conciliation entre la liberté et l'autorité : ce sera l'autorité décentralisée; 2° la conciliation entre l'élément individuel et l'élément social : ce sera le groupement social des intérêts; 3° la conciliation entre les droits et les devoirs de chacun : ce sera le " développement de l'esprit social, c'est-à-dire la morale de la fraternité, du désintéressement et de l'amour, substituée à la morale de l'égoïsme et de l'intérêt personnel „ (p. 34).

M. Prins fait l'histoire des alternatives d'autorité et de liberté à travers les siècles, il se demande "si nous irons toujours de la liberté désorganisée à l'autorité centralisée„, et espère qu'une base fixe sera enfin trouvée si nous organisons la décentralisation.

"La décentralisation est la seule expression de l'autorité qui concilie l'ordre et la démocratie et empêche celle-ci de devenir la tyrannie d'une majorité „ (p. 50). Il indique ensuite les causes du triomphe moderne de la centralisation : c'est le droit romain et la situation économique de l'Europe à l'époque de la Renaissance. Soit ; mais est-on absolument dans le vrai lorsqu'on affirme comme M. Prins que les théologiens du moyen âge, tel saint Thomas d'Aquin, en rapportant toute autorité à une source divine unique, ont corroboré la doctrine de l'autorité centralisée enseignée par les juristes romains ? (p. 66). N'est-ce pas la théologie du moyen âge qui a proclamé ce principe : Primo dicendum est quod regimen tyrannorum non est justum ? et ne peut-on tenir que toute autorité vient d'un seul Dieu, sans prétendre que le pouvoir doit être exercé par un monarque absolu ? Peut-être y aurait-il lieu au contraire de rappeler l'idée émise par Comte que la décadence de l'autorité spirituelle fut une cause du despotisme temporel.

L'individualisme moderne procède, d'après l'auteur, de trois causes :

le droit romain, la théorie du contrat social, les systèmes économiques. "Le XVIII[e] siècle est l'aboutissement de ces tendances mulmultiples " (p. 110). Dans le contrat de travail, la famille, les mœurs, l'individualisme a produit les plus funestes conséquences. Le remède, c'est le groupement des intérêts, groupement moderne que M. Prins distingue soigneusement du groupement corporatif d'autrefois. D'abord "l'association actuelle n'absorbe plus la totalité de la personne" (p. 137); ensuite "l'enchevêtrement de toutes les structures variées qu'offre l'association moderne, de tous les buts si nombreux qu'offre la culture moderne, est une garantie contre le rétablissement du monopole corporatif et des privilèges" (p. 139). L'auteur décrit ensuite les formes actuelles de l'association, rangées en deux catégories : l'association de capitaux, l'association de personnes.

Ces associations de personnes, il faut les reconnaître dans la législation. Ici M. Prins s'élève contre la théorie juridique qui n'attribue aux personnes civiles de droit privé qu'une vie fictive. A ses yeux, "la vie juridique d'un groupe d'individus, l'attribution de la personnalité à une association d'hommes unis dans un but commun, n'est ni un jeu de l'esprit, ni une création factice de l'autorité. Elle se dégage du fait même de l'association, et, dans certaines conditions, elle sort naturellement du rapprochement des êtres humains comme la source jaillit du sol " (p. 157, 158). "Le législateur peut être appelé à réglementer la mode d'existence des associations, à prendre des mesures pour que leur développement ne nuise pas à la société, mais il est bien évident que, s'il constate et règle l'existence des groupes, il ne la donne pas " (p. 159).

Du groupement des intérêts "forme supérieure d'organisation de la liberté", l'auteur passe naturellement à la représentation des intérêts "forme supérieure d'organisation parlementaire".

Enfin, la troisième partie de l'ouvrage, celle qui a trait à la conciliation des droits et des devoirs de chacun, comprend deux chapitres: le premier concerne la culture intellectuelle, le second la culture morale.

M. Prins constate le manque d'unité intellectuelle, le caractère trop professionnel des hautes études et critique la multiplicité des examens pratiques. Il faut réformer, revivifier la culture intellectuelle, et on y arrivera, selon lui, en donnant plus d'importance aux connaissances d'ensemble, aux idées générales, en ne craignant pas d'accorder une place à l'imagination, en modernisant l'enseignement, c'est-à-dire en réduisant l'enseignement des langues mortes au profit des langues vivantes.

Mais la culture intellectuelle n'emporte pas nécessairement la culture morale. Le progrès moral résultera, non de la contrainte externe, mais de la renaissance interne. Ce qu'il faut, c'est développer la morale de l'altruisme, dont les éléments sont fournis par les religions et les sciences. Malheureusement, la base religieuse de l'altruisme vrai n'est pas catégoriquement affirmée. La religion seule, pourtant, donne à l'homme la force de réaliser l'altruisme. Reconnaître la beauté idéale de la théorie altruiste et la mettre en pratique, sont deux choses très différentes. M. Prins lui-même l'avoue implicitement, lorsqu'il écrit : " qu'on lise les biographies intimes de génies tels que Gœthe, Napoléon, *Comte,* ou Victor Hugo, et l'on constate que l'égoïsme est le fond de leur nature " (p. 240). Ainsi Comte, le grand théoricien de l'altruisme, était égoïste en pratique !

Ces réserves ne nous empêchent aucunement de louer les beautés de pensée et de style réunies dans l'ouvrage de M. Prins. Son nom évoque fatalement celui de Guizot, de Taine et de Tocqueville.

G. L.

---

MAX KAUFFMANN. — *Immanente Philosophie.* Erstes Buch : Analyse der Metaphysik. (Engelmann, Leipzig, 1893.)

Cette étude présuppose démontrée la théorie positiviste que nous ne connaissons rien en dehors du monde phénoménal. Cela posé, la Philosophie immanente, qui est la science réelle, par opposition à la métaphysique, science de " l'inconnaissable hypothétique " a un double but à remplir. Elle doit d'abord, par une analyse de nos concepts fondamentaux, démêler ce qu'il y a en eux de réel, de tout ce qu'ils renferment d'hypothèses métaphysiques, pour obtenir ainsi, par élimination, une base solide, sans mélange d'éléments hypothétiques. Ensuite, à l'aide de ces concepts ainsi épurés, la philosophie immanente doit grouper systématiquement dans une formule empirique tous les phénomènes observés dans le monde.

C'est la première partie que M. Kauffmann étudie dans cette analyse de la métaphysique. La conception fondamentale, qui domine et dirige tout son système, c'est celle de l'espace. Ce qu'il y a de réel de l'espace, ce n'est que ce que nous en voyons : l'espace est un plan à deux dimensions dans lequel se trouvent des figures diversément coloriées. La troisième dimension est une hypothèse métaphysique, imaginée pour rendre compte des prétendus mouvements qui se font dans la direction du rayon visuel, mouvements qui ne sont

en réalité que des changements de la grandeur respective des figures coloriées. D'ailleurs cet espace n'est pas distinct de la perception visuelle elle-même, et n'a pas d'autre réalité. De là, l'auteur déduit facilement qu'il n'y a pas de distinction entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet.

Inutile de faire observer que, n'admettant pas le point de départ de l'auteur, nous pouvons souscrire à ses conclusions. Nous nous contentons d'une remarque : M. Kauffmann rejette et doit rejeter tonte intervention du tact dans le concept d'espace alors que les plus grands représentants de la science expérimentale tels que Bain Wundt, Binet, etc.. admettent et expliquent la localisation de l'espace par la sensation tactile. J. H.

---

A. MIGNON. — *Les Origines de la scolastique et Hugues de St-Victor*. — 2 vol., Paris. Lethielleux 1895.

L'ouvrage que vient de publier M. Mignon est une précieuse contribution à l'histoire des idées pendant la première période du moyen âge. L'auteur ne s'attache pas seulement à fournir une étude documentée sur une importante personnalité du XIIe siècle, Hugues de St Victor ; en marquant à propos de chacun des sujets sur lesquels s'exerça l'activité du célèbre Victorin, la part d'originalité qui lui revient, et la contribution apportée par ses devanciers, M. Mignon a résumé le mouvement intellectuel depuis l'origine de la scolastique jusqu'à la fin du XIIe siècle. Cette méthode d'écrire l'histoire est éminemment instructive, mais elle exige chez le lecteur une connaissance préalable de la succession logique et chronologique des écoles et des systèmes.

M. Mignon nous apprend à connaître dans Hugues de St-Victor une triple personnalité : le philosophe — le théologien — le mystique. Cette division seule nous montre déjà combien est fausse l'idée qu'on s'était faite jusqu'ici de Hugues de St-Victor, ce contemplatif rêveur dont M. Hauréau, dans son *Histoire de la Philosophie scolastique* (t. I. p. 423), dénonce l'aversion pour la philosophie. En réalité Hugues est philosophe, et il a su nettement définir le domaine des investigations naturelles, par opposition à celui de la science révélée. M. Mignon nous rapporte qu'il a essayé de substituer à la classification surannée du *trivium* et *quadrivium*, une division plus rationnelle. Tous les ordres de connaissances profanes se répartissent, suivant

Hugues, en connaissances théoriques, pratiques, mécaniques et logiques. Elle est intéressante, en effet, cette distribution dont nous ne signalons ici que les grandes lignes, et bien qu'elle n'ait point été reprise par les docteurs du XIII[e] siècle, elle accuse chez son auteur un esprit d'analyse et d'observation peu commun au XII[e] siècle. En ce qui concerne les doctrines philosophiques de Hugues de S[t]-Victor, M. Mignon les expose avec un ordre et une clarté remarquables, vengeant ainsi, par des arguments péremptoires, le reproche d'antiphilosophisme, rivé à la mémoire de son héros. Toutefois nous ne portons pas aussi haut que l'auteur la valeur philosophique du Victorin. M. Mignon lui-même nous apprend que Hugues ne fait qu effleurer le problème des universaux (I. 89). Son étude de la composition physique des êtres reflète les idées atomistes, défendues dans quelques écoles du temps. Quant à la psychologie, elle est manifestement platonicienne,c'est-à-dire qu'elle est à la remorque de la psychologie augustinienne et pseudo-augustinienne en vogue depuis Alcuin. D'autres personnalités, à ce point de vue, sont beaucoup plus remarquables que Hugues de S[t]-Victor, — Jean de Salisbury par exemple. Quant aux questions abordées par Hugues de S[t]-Victor, peut-on dire avec M. Mignon qu'elles constituent " un traité de psychologie „? Il est exagéré, croyons-nous de l'affirmer, car Hugues, toujours d'accord avec son époque, fait avant tout de la psychologie en *métaphysicien*. Ce n'est qu'au XIII[e] siècle qu'on étudiera les *états conscients* et qu'on embrassera sous cet angle nouveau tous les problèmes intéressant l'homme.

La plus grande partie du mémoire de M. Mignon est consacrée à la théologie de Hugues de S[t]-Victor. Après une savante introduction sur l'histoire de la théologie au XII[e] siècle, l'auteur expose tour à tour, au double point de vue historique et critique, les enseignements de Hugues sur les grandes questions de la science sacrée, la nature de Dieu, la théologie trinitaire, la création, les anges, etc. Ici encore, M. Mignon démontre une thèse qui est neuve dans l'histoire des idées médiévales. " Nous devons à la vérité historique de déclarer que si Pierre Lombard, par des développements dûs à son travail personnel et par les conditions de son enseignement, a conquis une des premières places parmi les fondateurs de la Scolastique, ce n'est pas à lui pourtant qu'appartient le mérite principal de son œuvre ; il a cueilli des lauriers qui reviennent plus légitimement à son maître Hugues de S[t]-Victor „ (I. 180).

Non moins instructif est le troisième domaine dans lequel Hugues

de St-Victor exerça son activité : la mystique ; à lui se rattache le mouvement d'idées dont l'abbaye de St-Victor — ce séminaire du mysticisme — est restée le centre au XIIe siècle. Ce qui nous a surtout plu dans cette partie de l'étude de M. Mignon, c'est la précision de ses idées sur le mysticisme médiéval. Le mysticisme catholique est théologique plutôt que philosophique. Car le chrétien a, pour réaliser, dès cette vie, l'union intime de l'âme avec Dieu, des secours d'ordre *surnaturel*. C'est bien ainsi que Hugues de St-Victor entend la mystique, et son savant historien, en fixant nettement ce point de vue, a su dissiper les nombreuses confusions qui hantent les travaux de ceux qui veulent rattacher la mystique médiévale *orthodoxe* à un système de *philosophie*.

De cette courte analyse, une conclusion se dégage : M. Mignon est non seulement le meilleur, mais on peut dire l'unique historien de Hugues de St-Victor.

M. D. W.

---

*Étude sur l'espace et le temps* par Georges Lechalas, — Paris, Alcan. 1895.

Avant d'aborder l'étude de ces questions ardues entre toutes de l'espace et du temps, il n'était pas sans utilité de jeter un coup d'œil sur les données des sciences qui s'y rattachent directement : la géométrie et la mécanique. Quoique les points de vue métaphysique et scientifique soient profondément différents, il arrive très souvent que les conclusions générales des sciences confinent aux aperçus philosophiques, les suggèrent ou les préparent. C'est ce qu'a très bien compris M. Lechalas.

Dans la première partie de son travail, il étudie les sources de la géométrie qui est essentiellement l'étude de l'espace ; il précise les caractères de la géométrie *euclidienne* et expose enfin les lignes d'ensemble de la géométrie *générale*. On se rappelle encore les vifs débats auxquels a donné lieu l'hypothèse des espaces non euclidiens et l'intérêt si vif qu'a su lui concilier "l'Essai de géométrie analytique„ publié par M. de Tilly en 1887. A la suite de l'auteur de ce mémoire, M. Lechalas nous fait voir comment la géométrie générale est à l'abri de toute contradiction dans la même mesure que la géométrie euclidienne. Cette dernière géométrie, dit-il, est, sans aucun doute, la construction la plus naturellement suggérée à la pensée par les

sensations, comme sous la forme réaliste elle constitue l'interprétation la plus directe de nos perceptions approximatives ; mais au point de vue purement rationnel, toutes les géométries pouvant être construites sans entraîner de contradiction ont une égale valeur et sont aussi vraies les unes que les autres. Cette première partie, qui comprend en outre quelques considérations sur les espaces et le temps en mécanique, sur les mondes semblablès et réversibles, présente un vif intérêt. On se plaît à y rencontrer l'aimable courtoisie de la discussion et la logique serrée du raisonnement.

La seconde partie du travail, l'étude métaphysique de l'étendue, de l'espace et du temps est loin d'être à l'abri de tout reproche.

En ce qui concerne l'espace, on n'y trouve que quelques idées empruntées à Boscovich et élucidées par M. de Vorges. Sans les faire siennes, l'auteur s'abstient d'émettre une théorie qui lui soit propre, et laisse le problème sans solution.

M. Lechalas se déclare partisan de la théorie de Boscovich sur la discontinuité du mouvement et de l'étendue. Le problème du continu est, sans aucun doute, l'un des plus obscurs de la philosophie et l'on comprend aisément qu'il est susceptible de solutions multiples différant entre elles par un degré de plus ou moins grande probabilité. Toujours est-il cependant que les arguments de M. Lechalas nous paraissent peu convaincants.

L'étude métaphysique du temps occupe une assez large place dans le travail mentionné. La théorie de Balmès s'y trouve exposée sommairement mais avec beaucoup de clarté et de méthode. Le philosophe espagnol, on le sait, rattache l'idée de temps à celle de succession en tant que celle-ci implique une exclusion : "l'existence des choses qui s'excluent, dit-il, implique succession. Percevoir ces exclusions réalisées, c'est percevoir la succession ou le temps : compter ces exclusions, ces destructions dans lesquelles s'offrent à nous des choses distinctes, lesquelles s'excluent comme être et ne pas être, c'est compter ou mesurer le temps„. M. Lechalas trouve dans cette théorie un défaut essentiel, c'est d'être impuissante à faire distinguer l'avant de l'après, deux notions essentiellement comprises dans l'idée du temps ; elle explique, si l'on veut, la notion de succession, mais en laissant indéterminé l'ordre de cette succession.

Kant, de l'avis de l'auteur, semble avoir donné à cette théorie le complément dont elle avait besoin, en identifiant la relation temporelle avec la relation causale: "le concept du temps est un concept pur de

l'entendement ayant pour objet le rapport de la cause et de l'effet „. La cause précède l'effet, et le rapport qui les relie éveille nécessairement les idées d'antériorité et de postériorité qui constituent l'idée du temps.

C'est là une conception bien discutable. Tout d'abord il n'est nullement prouvé qu'une cause doive nécessairement précéder son effet dans l'ordre des existences. En second lieu, si la relation causale peut d'une manière générale nous suggérer l'idée de temps, il s'en faut qu'elle soit seule à le faire et que ces deux relations soient identiques. Lorsqu'on envisage le mouvement continu d'un corps, on peut en effet le considérer à deux points de vue différents, ou bien comme l'effet d'une cause mécanique, ou bien comme constitué de parties qui se succèdent ou s'excluent graduellement. Or cette succession qui implique une exclusion éveille naturellement et tout aussi bien que la relation causale les notions d'avant et d'après contenues dans l'idée du temps. C'est le propre de tout changement dont l'une phase est exclusive de l'autre.

Si M. Lechalas avait mieux approfondi cette théorie de l'École, il aurait eu moins de peine à résoudre les graves difficultés qu'il soulève lui même au sujet des relations entre Dieu et le monde, difficultés qui, à notre avis, proviennent surtout de la définition kantienne du temps.

D .N.

---

Dr Paul Deussen. — *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.* Erster Band. Erste Abtheilung: allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanihad's. Leipsig Brockaus 1894. Prix : 7 m.

La grande réputation dont jouit dans la science orientaliste M. Paul Deussen, professeur à l'université de Kiel, donne à cet ouvrage une autorité sans rivale. Trop souvent, les " histoires générales de la philosophie „ n'accordent pas plus d'importance aux mouvements d'idées qui se sont succédé dans l'Asie orientale que s'il s'agissait de faits accomplis sous quelque autre planète. Et cependant le pays, témoin de l'évolution de la pensée indienne, est beaucoup plus vaste que tous les territoires réunis sur lesquels vint s'éclore la philosophie européenne ; le génie indien s'intéressa aux grands problèmes des causes dernières bien avant les races occidentales ; sa culture intellectuelle peut soutenir le parallèle avec celle des plus brillantes civilisations.

Pour toutes ces raisons, M. Deussen a bien mérité non seulement des philologues, mais surtout des philosophes et de tous ceux qui, sans être versés dans la connaissance des littératures orientales, ont fait leurs les paroles de Térence : *Homo sum, humani nil a me alienum puto*. Car l'auteur a su, grâce à sa profonde connaissance des sources, rendre accessibles à tous les conceptions du génie oriental, alors que tant d'autres n'ont écrit sur ces délicates notions que des livres rebutants et incompréhensibles. Ce n'est pas que nous soyons ici en présence d'un exposé élémentaire. L'auteur rapporte à l'appui de ses interprétations de très nombreuses traductions des hymnes sacrées, écrites dans un style plein d'élégance.

Après une intéressante introduction où il montre le rôle respectif des races indo-germaniques et sémitiques dans l'histoire de la philosophie, M. Deussen aborde immédiatement la première partie de son histoire, consacrée à la philosophie indienne. Dans son évolution autonome, réfractaire à toute influence étrangère, il distingue trois périodes, en se basant sur la chronologie des productions philosophico-religieuses de l'Inde : 1) Période des hymnes du *Rigveda* 1500-1000 av. J.-C. C'est l'aurore de la pensée intellectuelle. 2) Période des *Brahmana's* (1000-500 av. J.-C.). La conception philosophique des premiers hymnes va se développant, et se résout dans la théorie des *Upanishad's*, son aboutissant naturel. 3) Période du *Sanscrit*, (500 av. J.-C. — jusqu'à nos jours.)

Les premièrs hymnes du *Rigveda*, le plus ancien monument de la civilisation indo-germanique, contiennent des vestiges du polythéisme anthropomorphique de l'Inde. " Les forces et les activités de la nature dans le ciel, l'air et la terre apparaissent comme des manifestations de volonté d'êtres personnels. Bien qu'ils soient immortels et tout puissants, ces êtres sont semblables aux hommes ; on peut s'entretenir avec eux, on peut leur faire des présents, on peut par des prières et des offrandes peser sur leurs résolutions " (p. 90) ; mais peu à peu le scepticisme et la raillerie minent le Panthéon Védique, et,au dessus de sa ruine, émerge la notion d'un *être unique, vibrant sous mille formes à travers les multiples phénomènes de l'univers*. Cette conception panthéistique est le *leit-motiv* de la philosophie indienne toute entière. Désormais tout l'effort de la philosophie se concentrera sur cette unité physique et sur les secrets de sa nature. Dans les dernièrs hymnes du *Rigveda*, l'unité apparaît sous la forme d'*une* divinité *(Prajâpati, Viçvakarman, Brahmanaspati*, et *Purusha)*, primant tous les dieux Védiques.

Quand s'ouvre la seconde période, le théâtre de la philosophie a changé. Le peuple indien s'est transporté des bords de l'Indus dans le bassin de Gange. C'est là que M. Deussen nous le montre ; en des pages du plus haut intérêt, il peint sur le vif la civilisation brahmanique, avec sa répartition en castes, et son éducation rituelle. Les sources principales de cette période sont d'autres parties du Véda ; les *Brahmana's* et surtout les *Upanishad's*. Les *Brahmana's* reprennent l'idée cosmique léguée par le *Rigveda* et la quadruple incarnation de l'unité suprême. Leur valeur philosophique est secondaire, néanmoins on y voit poindre peu à peu une idée nouvelle, toute philosophique : Au concept anthromorphique d'un Dieu suprême se substitue la notion métaphysique de l'être en soi, du soi-même *(atman)*. L'origine de ce concept est psychologique. Comme le *moi-même* est le fond de notre être, ainsi le *soi-même* des choses est le principe de leur réalité. Ce *soi-même* des choses *(atman)* est unique : il est Dieu. A cette idée, qui trouve sa plus haute expression dans les *Upanishad's*, M. Deussen s'arrête. La suite de la philosophie indienne verra le jour dès que l'auteur aura achevé sa traduction des *Upanishad's*. Espérons qu'il ne nous fera pas attendre.

M. D. W.

---

Otto Willmann. *Geschichte des Idealismus.* I Bd : " Vorgeschichte und Geschichte des antikus Idealismus. „ (Braunschweig, Vieweg, 1894.) — 696 p. Pr. 10 mk.

Autrefois, on écrivait l'histoire de la philosophie en étudiant le mouvement philosophique d'une époque déterminée, sous ses multiples manifestations. A côté de cette méthode, qui restera toujours fondamentale, la science contemporaine en a consacré une autre, qui consiste à embrasser *une* matière, voir même *un* point de vue et à poursuivre sa marche, son orientation à travers les diverses époques historiques. La psychologie, la morale, la cosmologie ont leur histoire. Dans un domaine plus spécial encore et qui touche de plus près au mouvement des idées, le Panthéisme, le Scepticisme, le Matérialisme ont fait l'objet d'études historiques. M. Otto Willmann, professeur à l'université de Prague, vient de combler une évidente lacune, en écrivant l'histoire de l'*Idéalisme*, c'est-à-dire, d'une manière générale, de cette conception philosophique qui cherche la raison dernière des choses dans un principe *idéal, supérieur à la matière.*

La première partie de l'ouvrage de M. Otto Willmann, -- la seule que nous ayons sous les yeux, — se rapporte aux origines de l'idéalisme. Suivant l'auteur, il faut chercher le point de départ de l'idéalisme dans les traditions religieuses de l'époque préhistorique. Le culte d'Apollon, les mystères, les enseignements des livres sacrés de l'Égypte, de la Chaldée, du Veda, la doctrine des Mages, l'ancien Testament : toutes ces sources traduisent plus ou moins nettement l'idée de la survie de l'âme humaine et surtout l'idée d'un Dieu et d'êtres célestes, causes de l'ordonnancement de l'univers. (§ 1-9.) La théologie a enregistré toutes ces données de la tradition, et la philosophie idéaliste est née quand la pensée spéculative a rattaché l'univers sensible à des éléments *types, modèles*, à des *idées*, reflets de la sagesse de l'être suprême. (§ 10-16.) Ainsi, plus que toute autre direction de l'esprit humain, l'idéalisme est fille de la religion. M. Otto Willmann a péremptoirement démontré cette théorie; ses connaissances profondes de la civilisation antique lui donnaient pour le faire toute autorité.

Après ces vues générales, l'auteur aborde l'exposé de l'idéalisme antique. C'est la théorie du nombre qui contient la première expression de l'idéalisme. M. Otto Willmann montre l'influence que cette conception fondamentale a exercée sur les doctrines Pythagoriciennes. Dans la théorie platonicienne, qui marque une seconde phase de l'idéalisme, l'auteur étudie le jeu des doctrines mystiques, socratiques, pythagoriciennes et orientales qui toutes ont déteint sur la théorie des idées. Bien qu'il ait vivement critiqué la doctrine de son maître, Aristote est un autre grand représentant de l'idéalisme, et sa théorie de la *forme* ou du principe immanent des choses est une heureuse transposition de la doctrine platonicienne.

La dernière partie de l'ouvrage, et peut-être la plus intéressante, est consacrée aux mouvements d'idées qui remplissent la fin de la philosophie grecque : la physique théologique des stoïciens, le néo-pythagoréisme, la mystique judaïque, la théologie et la philosophie latine, enfin le néo-platonisme de l'école d'Alexandrie.

M. Willmann nous apprend à connaître la philosophie grecque sous son jour véritable. Il nous montre pourquoi ses grandes aspirations et son génie de noblesse lui assignent la plus belle place dans l'histoire de la philosophie ancienne. La vaste érudition, les vues élevées et le style élégant du livre de Willmann en font un ouvrage de grande valeur. M. D. W.

## Ouvrages envoyés à la Rédaction.

---

EUGENIO DI MARTINIANA. — Critica o Pregiudizio. (Padova 1895).

H. CHEROT S. J. — La Conversion d'Augustin Thiéry. (Extrait des *Études* du 15 oct. et 15 nov. 1895.)

A. LANG. — Mythes, cultes et religion, traduit par L. Marillier. (Alcan 1896.)

J. HALLEUX. — Les Principes du Positivisme. (Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1895.)

E. VACANDARD. Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux. 2 vol. (Paris 1895.)

J.V. DE GROOT.— Leo XIII en de h. Thomas van Aquino. (Amsterdam 1895.)

Dr LUDWIG STEIN. — Leibniz und Spinoza. (Berlin, G. Reimer 1890.)

DEUSSEN PAUL. — Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besondererer Berücksichtigung der Religionen, I, 1. Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's.

LECHALAS. — Étude sur l'Espace et le Temps. (Alcan 1895.)

DE GRYSE. — De contractu conductionis. (Roulers 1895.)

MABILLEAU LEOPOLD. — Histoire de la Philosophie atomistique. (Alcan 1895.)

ESSER TH. — Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangloser Schöpfung. (Münster 1895.)

DUNAN. — Théorie Psychologique de l'Espace. (Alcan 1895.)

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, hrgg. von Dr CLEMENS BAUMKER und Dr G. VON HERTLING. — Bd I, h. 1, 2, 3, 4 et Bd II, h. 1 et 2. (Munster, Aschendorf.)

Kardinaal Manning's commentaar op de Encycliek *rerum novarum*, vertaald en met inleiding en aanteekeningen voorzien door P. J. M. Aalberse. (Coebergh-Haarlem, 1895.)

Dr Surbled. — La Folie. (Extr. de la *Correspondance Catholique*).

Dr Surbled. — Le Rêve. (Paris 1895.)

R. P. Grégoire de saint Joseph. — La prétendue Hystérie de sainte Thérèse. (Lyon 1895.)

A. Levy. — Étude psychologique sur le caractère. (Bruxelles 1895).

Piat. — L'Idée. (Paris 1895.)

Schoen H. — Leçon d'ouverture d'un cours de Littérature allemande sur la Période de crise. (Poitiers 1895.)

Elie Halévy.— La Théorie platonicienne des sciences. (Alcan 1896.)

V.

# Les Théories Esthétiques propres à saint Thomas

*(suite)*

---

## II.

### LE BEAU ET LE BIEN.

Dans une précédente étude [1]), nous avons montré comment saint Thomas, reprenant un texte favori de saint Denys l'Aréopagite, a su édifier sur le resplendissement du beau une théorie neuve qui surpasse en profondeur et en justesse tout ce que l'antiquité a produit en cette matière.

Une autre question, celle des rapports du beau et du bien rapproche saint Thomas de l'Aréopagite ; en effet, c'est l'étude des œuvres de saint Denys qui a suggéré au Docteur angélique le thème de très nombreuses dissertations. Le § 7 du chap. IV du traité *des Noms divins,* que nous avons antérieurement reproduit, concerne ce sujet.

Fidèles à notre méthode historique et critique, nous exposerons la doctrine de saint Thomas sur les rapports du beau et du bien, en la comparant aux théories émises par ses prédécesseurs. Un semblable examen peut seul faire rendre à chacun ce qui lui revient. Il démontrera que le Docteur angélique n'est pas un banal continuateur du passé, mais un novateur de génie, faisant époque dans l'histoire des idées.

1) *Les Théories esthétiques propres à saint Thomas.* 1. Le Resplendissement du beau. Voir la *Revue néo-scolastique* nº 6, p. 188, et nº 8, p. 341.

### 1. *Les Théories anciennes.*

La prédilection que saint Thomas et ses contemporains montrent pour l'étude comparée du beau et du bien n'apparaît pas seulement dans les textes de saint Denys auxquels les scolastiques se réfèrent directement ; elle s'accuse plus forte encore dans l'esthétique grecque, dont saint Denys lui-même est tributaire.

Chose remarquable, à travers les divergences considérables qui les séparent, les nombreuses écoles de l'antiquité ont souscrit, sur ce point de leur esthétique, à une même doctrine : douze siècles ont admis *la thèse de l'identité absolue du beau et du bien.*

Longtemps avant que les philosophes aient écrit, le peuple grec avait profondément la conscience de cette identité. Et le sentiment populaire a son importance dans l'histoire des idées esthétiques ; car chez les Grecs, l'art n'a jamais été un luxe, le privilège d'une coterie, mais un vrai patrimoine social, dont tous jouissaient grâce aux aptitudes merveilleuses de la race. Un Grec ne peut se représenter le vice que sous des dehors repoussants. Thersite, la personnification du lâche chez Homère, est aussi l'incarnation de la laideur. Au contraire, la vertu apparaît sous les traits délicats et gracieux de l'adolescence. *Beau* et *bon* sont inséparablement rivés dans la langue grecque (καλὸς κἀγαθός) et Socrate, pour consacrer cette union indissoluble des deux idées, a créé le substantif καλοκαγαθία.

La bonté que le sentiment populaire identifie avec le beau est la *bonté morale*, la perfection de l'activité libre de l'homme. C'est aussi la signification habituelle que lui donnent les philosophes.

Toutefois l'esthétique grecque a élargi cette conception, en enseignant la confusion *du beau et du bien en général.* Socrate — le premier esthéticien grec — en fournit déjà la preuve. Il nous apprend, dans les *Mémorables* de Xénophon et dans le *Banquet* de Platon, que la beauté des

choses réside dans l'adaptation de leur structure à leur destination naturelle. Mon nez camus, dit-il, et mes grosses lèvres ne le cèdent pas en beauté à ceux du jeune Kratobyle, parce qu'ils servent mieux que chez lui, à flairer et à embrasser. — S'il fallait prendre à la lettre ces déclarations, on en pourrait peut-être conclure que le philosophe athénien est le fondateur de l'esthétique utilitaire. Il aurait ainsi admis avec Guyau que la plus *belle* route est la chaussée unie sur laquelle la voiture glisse sans secousses et sans obstacles [1]). Mais il faut faire la part de l'*ironie* que Socrate manie avec tant de verve dans ses *interviews* philosophiques.

Platon, son disciple, a repris la thèse de l'identité du beau et du bien pour lui donner un fondement métaphysique. On ne pourrait saisir la portée exacte de sa pensée, si l'on faisait abstraction de l'économie générale de son idéalisme. Toute la « dialectique » platonicienne, — c'est-à-dire l'étude de ce monde idéal qui correspond aux représentations universelles de notre entendement — converge vers l'idée du bien. L'*idée du bien* est l'essence suzeraine, dont l'inaccessible réalité n'est pas seulement indépendante de toute la nature phénoménale, mais constitue la cause formelle et finale de toutes les *idées* subordonnées. Or le beau n'est qu'un aspect, une manière d'être du *bien* ainsi défini. « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, dit le *Philèbe*, saisissons-le sous trois idées, la beauté, la proportion, la vérité. » En rapprochant de ces textes la notion du beau en lui-même, telle qu'elle est définie en de nombreux passages de Platon [2]), on peut dire que le beau est le bien, en tant qu'il constitue l'ordre, c'est-à-dire l'unité par la proportion et l'harmonie.

Ces raisonnements se rattachent aux principes fondamentaux de la spéculation platonicienne.

[1]) Guyau. *Les problèmes de l'Esthétique contemporaine.* Paris 1884, p. 15.
[2]) Voir *Revue néo-scolastique,* n° 6, p. 196.

Dans ses applications cependant, le chef de l'Académie se conforme volontiers au jugement populaire, et c'est avant tout à l'ordre moral qu'il emprunte ses exemples. La vertu est définie : la beauté de l'âme ; le vice, sa laideur. Il faut renoncer à relater tous les passages où apparaissent les variantes de ce thème.

Aristote ne tient pas un autre langage. Le stagyrite, qui a fixé avec tant de netteté la notion d'être en métaphysique, celle de bien en morale, celle de vrai en psychologie, n'a pas plus que ses devanciers ou ses successeurs défini les différences du bien et du beau [1]).

La *Métaphysique* ne contient à ce sujet qu'une promesse, et c'est sans doute sur la foi de cette promesse, que Diogène Laërce attribue à Aristote un traité sur le beau qui serait perdu.

On aurait tort de voir une solution de la question qui nous occupe dans ce texte souvent cité *(Métaphysique*, XIII, 3.) : « Le bien et le beau diffèrent l'un de l'autre en ce que le premier réside toujours dans l'action ἀεὶ ἐν πρᾶξει, tandis que le beau se trouve aussi dans les êtres immobiles ἐν ἀκινήτοις. » Peut-on en conclure que l'*immobilité* est la caractéristique du beau, l'*activité* celle du bien? Sans compter que cette réponse ne serait pas satisfaisante, il n'est pas difficile de montrer que tel n'est pas le sens obvie du raisonnement aristotélicien. Ce texte nous avertit seulement que la beauté se manifeste dans un double domaine. Le premier est celui de la *constitution* des choses, il est réalisé par des rapports de grandeur, de dimension, de forme. Le second est celui de l'*activité*. Dans ce second, le beau se rencontre avec le bien, car une action peut à la fois être bonne et belle. Jusqu'ici il ne s'agit ni d'une différence intrinsèque entre le bien et le beau, ni de la *compréhension* respec-

[1]) Des critiques contemporains le prétendent, à tort selon nous. Voir p. ex. SCHASLER. *Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst* I, 1, p. 120 et suiv. (Berlin 1872).

tive de ces deux concepts. Aristote n'a fait ici que délimiter l'*extension* propre à chacun d'eux. Son raisonnement revient à dire : puisque le concept de bonté implique une tendance, une action d'un être vers son terme naturel, ce concept n'apparaît pas, aussi longtemps qu'on ne considère les êtres que suivant leur ordonnancement, leur immobilité ; dès lors la sphère des rapports entre le bien et le beau se borne à l'activité des êtres en général, de l'homme en particulier. Ainsi Aristote, au lieu de résoudre la question, ne fait qu'en préciser la portée ; il ne songe pas à mettre en doute la réponse que ses contemporains sont unanimes à lui donner.

Dans d'autres passages où il les met en parallèle, le stagyrite ne parvient pas davantage à saisir entre le beau et l'utile des différences caractéristiques [1]). Ajoutez que lorsqu'il définit le beau : « le bien qui plaît parce que c'est le bien » [2]), il introduit expressément la notion de vertu et ne fait que reprendre sous une autre forme l'apophtegme socratique.

Après la mort d'Aristote, l'orientation de la philosophie grecque change. Au lieu de reprendre et de développer la puissante synthèse du stagyrite, les écoles des derniers siècles païens se perdent dans des questions *fragmentaires*, où la morale occupe la place principale. C'est assez dire que l'épicuréisme, le stoïcisme, voire même le scepticisme et l'éclectisme de toute nuance ne sont que trop disposés à accentuer l'identification du beau et du bien. Pour ne parler que des stoïciens, ils traduisent la convertibilité des deux idées en une formule qui résume leur éthique comme leur esthétique : « Le bien est désirable, le désirable est aimable, l'aimable est digne d'éloge ; et ce qui est digne d'éloge est beau » [3]). Chez les stoïciens, comme chez

1) *Rhétorique*, I, 7.

2) χαλὸν μὲν οὐν ἐστιν, ὅ ἄν δι αὐτὸ αἱρετὸν ὄν, ἐπαινετὸν ῇ, ἡ ὅ ἄν ἀγαθὸν ὄν ἡδὺ ῇ, ὅτι ἀγαθόν. *Rhétorique* I, 9.

3) PLUTARQUE, *de stoicorum repugnantiis* 13. Cfr. BÉNARD. *L'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs*, p. 223. (Paris, 1889).

Cicéron [1]), le bien dont il s'agit est avant tout le bien moral, dont la civilisation grecque a si vivement mis en relief la valeur esthétique.

Il est à peine nécessaire de rappeler que la magistrale synthèse néo-platonicienne, dont nous avons été amenés à exposer plus haut les principes inspirateurs, contient l'expression la plus absolue de la καλοκαγαθία socratique[2]). A tous les stades de l'évolution panthéistique, l'Être, le Bien, le Beau sont des notions convertibles. Si l'on songe que le souffle mystique plane sur toutes les spéculations alexandrines et que, d'après elles, le terme de la destinée humaine est la fusion extatique de l'âme dans le bien et le beau absolus, on comprendra pourquoi Plotin cherche dans la vie morale les applications les plus caractérisées de ses thèses esthétiques. « La beauté de l'âme est la vertu, et plus que les autres choses, l'âme est belle dans le sens plénier du mot [3]). »

Avec plus de droits que Platon et Aristote, Plotin peut fournir l'explication philosophique de ces assimilations outrancières. Car à ses yeux, le beau est un transcendantal ; comme le bien, il se mesure au degré de réalité qui revient à chaque chose. Plotin ne veut pas resserrer le beau objectif dans les cadres trop étroits pour lui de la « proportion des parties ». Aux critiques acerbes qu'il dirige à ce sujet contre ses prédécesseurs [4]), il pourrait ajouter que leurs principes s'opposent à l'assimilation du bien et du beau. Car si le *beau* est l'ordre, la proportion, il y a donc des choses qui, faute de complexité suffisante, faute de parties à proportionner, n'ont pas reçu en partage les attributs de la beauté. Elles sont *bonnes* néanmoins, car Platon comme Aristote s'accorde avec Plotin pour étendre

1) Bénard, op cit. p. 261.

2) V. *Revue néo-scolastique*, no 6, p. 200.

3) καλλος μέν ούν ψυχης αρετη πασα, και καλλος αληθινωτερον η τα προσθεν (*de pulcro* c. 1, ed. Basil. 51 E.)

4) Voir no 6. p. 290

les limites du bien aussi loin que celles de l'être. En d'autres termes, toutes les choses belles sont bonnes, parce que tout être est bon. Mais l'inverse n'est pas vrai : le bien et l'être sont des notions transcendantales, tandis qu'il n'en peut être ainsi de la beauté, du moment que l'on fait résulter celle-ci de l'harmonie constitutionnelle, reliant entre eux des éléments distincts et multiples.

Les premiers représentants de la pensée chrétienne héritent, sans les contredire, des jugements de l'antiquité. Saint Paul traduit le sentiment populaire, en opposant le beau (τὸ καλόν) au mal (τὸ κακόν) [1]) Clément d'Alexandrie, saint Augustin, saint Jean Damascène souscrivent au nom de la philosophie à l'identité du beau et du bien [2]).

Quant à saint Denys, nous avons dit plus haut que l'historien découvre entre sa philosophie et le système de Plotin d'indéniables ressemblances. Si l'on supprime la filiation panthéistique de l'être que le philosophe chrétien bannit impitoyablement de sa métaphysique, on peut dire que les thèses les plus originales des *Ennéades* se retrouvent dans le traité *des noms divins*. Aux yeux de l'Aréopagite, la *bonté* est l'attribut divin suprême, et les divers êtres qui composent la hiérarchie céleste et terrestre sont des participations créées de la bonté souveraine. Il ne faut donc pas s'étonner que saint Denys écrive : « Aussi le bon et le beau sont identiques, toutes choses aspirant avec égale force vers l'un et l'autre, et n'y ayant rien en réalité qui ne participe de l'un et l'autre [3]). »

*
* *

Nous croyons pouvoir conclure de ce rapide exposé que l'identité de la beauté et de la bonté, de la bonté morale notamment, est affirmée sans restriction par toutes les écoles

1) *Rom.* VII. 21 coll. vs 18.

2) CREUZER dans la préface de l'édition *de Pulcro* de Plotin (1814) p. IX et X fournit abondamment la démonstration de ce fait.

3) Chap. IV. § 7 *des Noms divins*. V. *R. Néo-Scolastique*, no 6 p. 193.

philosophiques de l'époque grecque et patristique. Dans le travail historique que nous poursuivons, il importe d'établir ce fait à toute évidence. Le lecteur comprendra sans peine la nécessité de cette démonstration ; grâce à elle nous saurons quelles idées saint Thomas a pu puiser chez les grands représentants de la pensée grecque, quelles idées surtout il a empruntées au traité *des noms divins*, dont il a fait en matière esthétique son manuel favori.

Quand nous rapprocherons la doctrine de saint Thomas de la thèse grecque, nous analyserons les causes de cette confusion entre la bonté des choses et leur beauté, qui perdura pendant plus d'un millier d'années; alors aussi nous en ferons la critique. Mais avant d'abandonner l'antiquité, il ne sera pas sans intérêt, pensons-nous, de signaler la connexion qui, pour ses esthéticiens, existe entre la théorie du bien et du beau d'une part, et l'intéressante doctrine des rapports de la morale et de l'art d'autre part.

* * *

L'antiquité a des solutions catégoriques sur la question toujours brûlante de l'art et de la morale. A-t-elle confondu la science du bien avec la science du beau ?

Pour comprendre la portée des théories anciennes, fixons au préalable, dans le problème des rapports de l'art et de la morale, deux points de vue distincts. On peut se demander :

1. Quelle est la *valeur esthétique de la moralité dans l'art ?* Les exigences du beau *obligent*-elles l'artiste à traduire dans son œuvre un caractère de moralité positive; ou bien est-il loisible à l'artiste de choisir des sujets qui, au point de vue moral, sont indifférents ?

Si l'on se range à la première opinion, il faut que le spectateur emporte d'une œuvre d'art une incitation à la vertu, pour que l'œuvre réalise les conditions essentielles de la beauté.

Si l'on adopte la seconde, l'impression reçue de l'œuvre d'art peut être absolument étrangère à l'idée morale, la moralité

du sujet représenté n'est pas un élément *essentiel* de l'art, et l'artiste a le droit de chercher dans les sphères directement indépendantes de la moralité le thème de ses inspirations.

Dans la seconde hypothèse, une question ultérieure se pose : Si toutefois le sujet librement choisi intéresse la morale, cette circonstance n'exerce-t-elle aucune influence sur la valeur esthétique de l'œuvre ? Une production immorale est-elle de ce chef *moins belle*, et le vice de fond est-il, comme le vice de forme, une infraction aux lois de la prosodie artistique ? D'autre part, la moralité positive d'une conception artistique confère-t-elle à l'œuvre une supériorité esthétique ?

On le voit, tous ces problèmes relèvent de la science du *beau* et non de la morale. Mais il est une autre catégorie de problèmes dont la portée est différente : ils ont pour objet la mission de l'art.

2. Quelle est la *mission morale de l'art ?* telle est la seconde question que l'on peut se poser. Quelle place l'art occupe-t-il dans l'économie d'une vie bien ordonnée, où tout doit converger vers la fin dernière, dans l'économie d'un gouvernement idéal qui doit s'emparer de toutes les énergies sociales pour en faire bénéficier la communauté ? Cette question ne ressortit pas à l'Esthétique, mais à l'Ethique.

La philosophie grecque s'est prononcée ouvertement sur la mission de l'art. L'art ne doit pas être une indifférente distraction, il doit être un enseignement, il doit moraliser les foules. La poésie, dit Platon dans les *Lois*, (II, 653 ; VII, 800), le chant, la danse doivent traduire des situations morales, engendrer chez le peuple la conviction que la vertu seule rend heureux, que le vice traîne le malheur à sa suite. Pour empêcher que l'art ne devienne l'instrument de la corruption morale, Platon proscrit toute innovation artistique. « Il prend l'Égypte pour modèle, l'Égypte où, depuis dix mille ans, les ouvrages de peinture et de sculpture n'ont point changé, l'Égypte où les mélodies sacrées se sont conservées intactes

depuis le jour où Isis les enseigna aux prêtres de son culte [1]. » Entre les mains de l'État, l'art est une force civilisatrice et éducatrice. Aussi, dans la constitution organique de son gouvernement idéal, Platon veut que les guerriers eux-mêmes et les gardiens de la cité soient familiarisés avec la musique, comme ils le sont avec la gymnastique [2].

La pensée d'Aristote se développe dans le même sens, quand il demande à la tragédie de dépeindre les hommes meilleurs qu'ils ne sont, et qu'il veut, par sa théorie célèbre de la purgation ou de la purification (κάθαρσις), étouffer dans l'âme du spectateur les passions désordonnées dont l'action dramatique lui montre les suites funestes. Le théâtre aristotélicien est un théâtre utilitaire — en tout semblable à celui qu'Alexandre Dumas a si éloquemment défendu et si puissamment mis en pratique. « Le théâtre n'est pas le but, ce n'est que le moyen, écrit l'auteur de *La Femme de Claude*. C'est un art civilisateur au premier chef, dont la portée est incalculable quand il a pour base la vérité, pour but la morale, pour auditoire le monde entier... Par la comédie, par la tragédie, par le drame, par la bouffonnerie, dans la forme qui nous conviendra le mieux, inaugurons donc le théâtre *utile*, au risque d'entendre crier les apôtres de l'*art pour l'art*, trois mots absolument vides de sens. Toute littérature qui n'a pas en vue la perfectibilité, la moralisation, l'idéal, l'*utile* en un mot, est une littérature rachitique et malsaine, née morte [3] ».

Les successeurs d'Aristote ne se sont pas départis d'une doctrine si nettement codifiée par les deux plus grands représentants de la philosophie, et nous en retrouvons les traces dans les écoles morales des derniers siècles et chez les philosophes d'Alexandrie.

1) Fouillée. *La Philosophie de Platon*. T. II. p. 25.
2) *Timée*, 18. C.
3) Préface du *Fils naturel*. — Théâtre complet d'Alexandre Dumas, t. III. p. 25 (Calman-Lévy, Paris).

La philosophie grecque a-t-elle tranché avec la même hardiesse l'autre problème que soulève une étude complète des rapports de l'art et de la morale? A-t-elle déterminé l'influence *esthétique* de la moralité ?

En réalité ni Platon, ni Aristote, ni Plotin n'ont fait la distinction du problème esthétique et du problème éthique. En résolvant le second, ils ne se sont pas, croyons-nous, désintéressés complètement du premier : pour l'un et l'autre ils ont des conclusions identiques. Il ne faut pas s'en étonner. Si l'art doit exprimer le beau et si le beau est identique au bien, l'artiste rendra son œuvre *belle* en la rendant *bonne*. Et puisque, aux yeux des Grecs, l'identité du bien et du beau se réalise principalement dans l'ordre moral, les lois esthétiques exigent que l'œuvre d'art soit un instrument de perfectionnement moral. Dès lors la philosophie enlève à l'art toute indépendance, elle restreint son domaine, elle le met au service de la morale. C'est la conséquence logique de la confusion entre le bien et le beau. Elle a entaché l'Esthétique grecque d'un vice congénital que celle-ci a conservé à travers toutes les phases de son évolution.

*
* *

Telle était la doctrine des anciens sur les rapport du bien et du beau, lorsque les scolastiques en prirent connaissance.

Les grands penseurs du moyen âge ont su élargir les cadres du problème, ils l'ont rattaché aux principes d'une esthétique plus rationnelle, ils ont pu préciser ainsi en quoi les anciens avaient raison, en quoi ils s'étaient fourvoyés : l'honneur de ce travail de transformation revient principalement à saint Thomas d'Aquin.

### 2. *La Théorie thomiste.*

Un enfant tombe à l'eau et va fatalement se noyer, quand un courageux passant se jette à son secours et, au péril de sa propre vie, réussit à le sauver. Cet homme a fait une bonne

action. Exposer sa vie pour conserver celle de son prochain est une des plus hautes formes de la moralité.

Mais nous ne disons pas seulement de ce courageux sauveteur qu'il a fait une *bonne* action ; nous ajoutons, sans devoir faire violence ni à notre conviction ni à notre langage, que ce dévoûment est *beau, admirable*.

Il s'agit de savoir en quoi consiste la *beauté* morale de cet acte.

Les témoins du sauvetage n'ont pas songé à en admirer les circonstances matérielles. Le fait de voir un homme se lancer à l'eau n'a en lui-même rien d'esthétique ; bien plus, les conditions tragiques du sauvetage peuvent en rendre le spectacle physique déplaisant, même horrible. Nous n'apprécions la beauté de cette conduite que lorsque nous en mesurons le côté moral, le côté héroïque, lorsque nous songeons à l'idée qui l'a inspirée et au but qu'elle doit atteindre. Or, c'est là, semble-t-il, le rapport d'un acte vis-à-vis d'une fin, rapport qui constitue la bonté morale. Dès lors l'acte n'est-il pas bon et beau sous le même point de vue, et ne faut-il pas se rallier à la thèse universellement acceptée chez les esthéticiens grecs ?

Nullement. Il y a là un mélange d'idées délicates et ténues que saint Thomas a été le premier, croyons-nous, à éclaircir et que nous essayerons d'élucider en le prenant pour guide. Un commentaire anticipé de la pensée du grand docteur nous mettra sur la voie de la solution.

Remarquez d'abord ce fait suggestif : quand on dit d'un acte de sauvetage qu'il est à la fois *bon* et *beau*, on ne le met point en rapport avec la même personne : *l'acte est bon pour le sauveteur* ; *il est beau pour les spectateurs*. Qu'est-ce à dire ?

Le héros emportera certes du théâtre de ce drame la conscience du bien réalisé ; il se sentira magnifié par le mérite. Quelle que soit sa modestie ou son abnégation, il ne pourra se soustraire à l'influence *bienfaisante* du devoir accompli.

Mais pourquoi ne se surprend-il jamais à *admirer lui-même* le caractère purement esthétique de sa conduite ? En effet,

ce n'est pas lui-même qui a ressenti l'impression de la beauté ; c'est la foule des spectateurs. Pourquoi le sauveteur ne peut-il dédoubler sa personnalité, s'objectiver pour ainsi dire, se joindre à ses admirateurs pour admirer avec eux le côté esthétique de sa propre conduite ? Il ne s'agit point ici d'un sentiment de sotte vanité ou même de légitime fierté, ayant pour principe et pour terme l'amour de soi-même. Il s'agit de la jouissance désintéressée qu'ont éprouvée les témoins du sauvetage, jouissance qui chez eux est certes indépendante de tout sentiment de vanité ou d'orgueil.

L'analyse de cette double impression met à nu la différence entre la *bonté morale* et la *beauté morale*. La *bonté morale* se rapporte à la satisfaction d'une tendance, à l'assouvissement du besoin irrésistible qui pousse l'homme vers ce qui le perfectionne, à l'acheminement de la nature vers le terme final auquel convergent nos actions. La *beauté morale*, au contraire, comme toute beauté, résulte d'un acte de connaissance contemplative et du charme que nous éprouvons à saisir la proportion, l'harmonie, l'ordre des choses.

L'homme qui a sauvé la vie à son prochain ressent vivement la moralité de son acte, sa conscience s'y complaît, sa volonté y adhère.

Tant qu'il se réjouit dans cette possession, un acte de perception esthétique reste impossible, et comme il s'agit de *son* intérêt, il en fait difficilement abstraction.

Au contraire, les témoins d'un sauvetage ne doivent pas se livrer à ce travail de dédoublement psychique, et l'on comprend que la moralité d'un acte auquel ils ont assisté provoque chez eux non point la jouissance intéressée du bien, mais la contemplation désintéressée du beau.

En résumé : *pour saisir en quoi diffèrent le beau et le bien moral, il faut étudier non point la réalité objective, mais surtout le rapport de cette réalité avec les facultés du sujet mis en contact avec elle.*

* * *

Toute la doctrine de saint Thomas est contenue dans cette formule, et pour s'en convaincre il suffit de suivre le savant docteur dans ses profondes dissertations. « Le beau et le bien, dit-il, ne diffèrent point dans l'ordre *objectif*, car l'un et l'autre ont un fondement commun, la *forme* des choses » *Pulcrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicit super formam* [1]).

Considérez par la pensée à quoi se réduisent les notions du beau et du bien, après en avoir éliminé tout élément subjectif. Du beau, il reste le concept de parties multiples ordonnées entre elles, en d'autres termes, le concept d'une *réalité*. Il en est de même du bien. Car le bien se confond avec l'être ; par définition il est l'être, en tant qu'il répond à l'inclination naturelle de la créature, *bonum est quod omnia appetunt*. Supprimez cette tendance d'une créature vers une chose, celle-ci n'a plus les attributs de la *bonté* ; elle est une simple réalité.

Ainsi la notion purement objective du beau et du bien repose sur la réalité, ou sur la forme *(super formam)* principe et mesure de la réalité, ou finalement sur la perfection des choses, qui à son tour se mesure sur leur degré d'être [2]).

La théorie de saint Thomas est générale, elle s'applique à l'ordre moral comme à l'ordre physique.

L'adaptation d'un moyen à sa fin, d'une action au terme de notre nature raisonnable est une harmonie, une perfection objective au même titre que l'association d'une âme puissante et d'un corps riche de santé, *mens sana in corpore sano*. Exposer sa vie pour son semblable est une des plus hautes formes de la perfection ; le rapport de convenance qui existe entre cet acte posé dans la pleine possession de la liberté, et la fin de la nature humaine est le fondement ontologique du jugement que nous portons et sur la beauté et sur la bonté de cet acte. Voilà pourquoi, aussi longtemps qu'il ne franchit pas les

[1]) *S. Theol.* I, q. V., art. 5, 1 et c.
[2]) V. p. h. nº 8, p. 351.

limites du domaine purement ontologique, l'esprit a peine à saisir une différence entre le beau et le bien. C'est dans ce sens que saint Thomas paraphrase le début du chap. IV, § 7 du traité *des noms divins* qu'il a sous les yeux : *nam propter hoc bonum laudatur ut pulcrum*.

Remarquons, pour éviter tout équivoque, que le Docteur angélique ne pose pas en termes absolus l'identité *objective* du beau et du bien.

Il faut évidemment rapprocher le point de doctrine que nous venons d'exposer des autres thèses organiques de son esthétique. Or, nous savons déjà que, pour lui, le beau suppose l'ordre, la proportion des parties [1]). C'est donc que tous les êtres ne sont pas doués de beauté, mais ceux-là seuls qui réalisent dans leur sein une multiplicité d'éléments réductibles à l'unité, à l'ordre. D'accord avec Platon et Aristote, et contrairement à Plotin et saint Denys, le Docteur angélique ne range pas, pensons-nous, le beau parmi les notions transcendantales. Il en est autrement du bien. *Ens et bonum convertuntur*. Tous les êtres existants ou possibles sont bons, tous ne sont pas beaux. La thèse de l'identité *objective* des deux concepts ne se vérifie donc dans le thomisme que dans les limites de cette restriction [2]).

Quel est le point de bifurcation des notions si connexes de la bonté et de la beauté ? La suite du texte de saint Thomas va nous l'apprendre.

Il y a, dit-il, entre la notion de beau et la notion de bien une distinction fondée en raison, *(sed ratione differunt.)*

C'est que le bien est l'objet propre des facultés appétitives.

1) V. nº 6. p. 194.

2) L'*essence*, l'*être* d'un acte moral, qui sert de base à sa *bonté* est le rapport de cet acte avec la fin de la nature raisonnable. Or, c'est ce même rapport de proportion, d'ordre qui constitue l'objet de la contemplation esthétique. Voilà pourquoi la confusion du bien et du beau moral est plus aisée que celle du bien et beau physique.

Car le bien, en général, est ce qui répond à ces inclinations naturelles, il est la *fin* vers laquelle toutes choses se dirigent ; qui dit appétition dit tendance vers une chose. *Nam bonum proprie respicit appetitum ; est enim bonum quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi motus ad rem.*

Le beau, au contraire, dépend de la faculté cognitive : nous disons belles les choses dont la contemplation nous plaît. *Pulcrum autem respicit vim cognoscitivam, pulcra enim dicuntur quæ visa placent.*

En d'autres termes, tandis que le concept de perfection est une notion absolue, les concepts de beau et de bien sont des notions relatives, impliquant une relation avec l'intelligence contemplatrice ou avec l'appétition travaillée par le besoin d'être satisfaite.

Ici encore il est important de remarquer combien la notion de bonté l'emporte en ampleur, en extension sur celle de la beauté. Dans la métaphysique aristotélicienne et scolastique, pour toutes choses il existe un bien, puisque la loi de la finalité emporte tous les êtres vers un terme. Le beau au contraire n'existe que pour les créatures douées d'intelligence et de volonté. Quand donc à la puissance intellective, dont le rapport avec une chose autre qu'elle-même engendre la *beauté*, saint Thomas oppose la puissance appétitive, dont le rapport avec cette même chose engendre le concept de *bonté*, il faut entendre cette seconde puissance dans le sens large qu'elle revêt dans la pensée thomiste. Tous les êtres ayant une fin, et portant en eux une énergie appétitive qui les pousse vers leur fin, il existe à ce point de vue une distinction générale entre l'élément *objectif* du bien ou le terme de cette impulsion et l'élément *subjectif* ou le siège de cette même impulsion. *Bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt.*

Extrinsèque aux êtres du monde inorganique, spontanée

dans les êtres sensibles, cette tendance subjective est consciente et libre chez l'homme : nous l'appellerons d'un mot, *psychologique*.

C'est donc en se transportant sur le terrain *subjectif*, et surtout en étudiant le beau et le bien au point de vue *psychologique* et *humain* que saint Thomas trouve la solution d'un problème que toute l'antiquité s'est vainement appliquée à élucider. Disséminés dans la *Somme théologique* et dans le commentaire des traités de l'Aréopagite, nombreux sont les passages qui étudient les rapports du beau et du bien, et toujours égal à lui-même, saint Thomas lève les difficultés par le même argument.

Ce qui distingue le plaisir du beau et le plaisir du bien, dit-il dans un autre passage de la *Somme théologique* (1ª 2ᵃᵉ, q. 27. 1 ad 3), c'est que nous ne jouissons du bien que par la prise de possession de l'*objet* qui nous provoque, *(id quod placet)* tandis que nous jouissons du beau par une simple perception, indépendamment de toute possession *(cujus ipsa apprehensio placet)* [1]).

En dernière analyse, le beau et le bien diffèrent dans l'esthétique thomiste comme la contemplation intellectuelle diffère de l'appétition volontaire dans sa psychologie. Le saint Docteur reprend les idées que nous soulignons ici quand il parle de la vision de Dieu par les élus. La vision divine, dit-il, intéresse une double faculté, l'intelligence et la volonté : l'intelligence

[1]) " Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicatur id cujus apprehensio placet. „ La *cause* du plaisir ressenti diffère, mais dans les deux cas c'est la volonté (appetitus) qui jouit, suivant cette thèse générale de la psychologie aristotélicienne et scolastique que la jouissance *réside* dans les facultés appétitives. Saint Thomas s'exprime clairement à ce sujet dans le texte suivant : " Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur *appetitus*. Sed ad rationem pulcri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur *appetitus*. (*Ibid*).

jouit *ratione ipsius contemplationis*, la volonté *ratione ipsius amoris* [1]).

La contemplation comme telle n'implique aucun désir, aucun élan vers la chose. Elle est oisive, désintéressée, car le désir tue le beau.

Ainsi, bien longtemps avant Kant, Spencer et les évolutionnistes anglais, saint Thomas avait compris que le beau est une jouissance de luxe. L'enfant, alléché par une pomme aux couleurs séduisantes, ne sera satisfait que s'il peut la manger, la détruire à son profit. Le naturaliste ou le peintre qui admire en elle la finalité de la nature ou la richesse de coloris ne songera pas un instant à la manger. Au premier, il faut l'objet *(id quod)*, au second, le regard suffit *(cujus apprehensio)*.

* * *

Plus désintéressé que le plaisir du bon, nous croyons pouvoir ajouter que le plaisir du beau est aussi plus désintéressé que le plaisir du *vrai*.

Le plaisir du vrai, comme le plaisir du beau, a sa source dans un acte de l'entendement, et l'on comprend qu'il puisse dans certains cas surpasser en intensité toutes les jouissances esthétiques. Le doute est la plus horrible des tortures intellectuelles, et le jour où, après avoir vainement cherché les bases de sa certitude, un homme peut se convaincre qu'il n'est point victime d'une perpétuelle illusion de ses facultés, la joie la plus vive emplit son âme.

Le plaisir du vrai a de commun avec le plaisir du beau que l'un et l'autre sont désintéressés au point de vue de la *possession des choses extérieures*. Du moment qu'il est assuré qu'un monde sensible existe en dehors de lui, le philosophe s'inquiète peu d'en devenir le maître, — tout comme l'artiste ne songe pas à convoiter le château gothique dont il admire les lignes harmonieuses.

[1]) *In l. III Sent.* D. 35, 9. 1.

Toutefois dans le plaisir du vrai, il reste un fond d'intérêt personnel. Le vrai est une jouissance de *sécurité*. Nous jouissons de pouvoir nous fier à nos moyens de connaître, de voir que notre pensée est d'accord avec le monde extérieur et de la conscience que nous avons de cet accord. Dans le plaisir du beau, le repos de l'être est indépendant de tout sentiment d'utilité. L'existence de la chose comme telle ne nous émeut guère, nous la contemplons pour la contempler ; ce regard oisif de l'intelligence a sa fin en elle-même et n'est rapporté à aucune fonction ultérieure de notre-être.

Au début de ces études, nous avons dit pourquoi saint Thomas, si disposé a rapprocher le beau du bien, n'a pas fait le parallèle du beau et du vrai. [1]) Le lecteur jugera si les développements que nous venons de donner répondent au véritable esprit de la doctrine thomiste.

*
* *

Nous avons exposé tour à tour la théorie ancienne sur les rapports du beau et du bien et celle qui se dégage des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Il est maintenant aisé de formuler la conclusion que cette étude comparative inspire à l'historien des idées philosophiques.

Cette conclusion, la voici : « l'antiquité a identifié le beau et le bien *parce qu'elle n'a vu dans ces deux notions qu'un élément objectif, ontologique*. Saint Thomas les a nettement distinguées l'une de l'autre *parce que, se livrant à une analyse plus consciencieuse, il a montré dans le beau et le bien un second élément non moins important que le premier, l'élément subjectif, psychologique.* »

Saint Thomas n'est donc pas un révolutionnaire ou un insurgé de la philosophie, c'est un novateur. Mieux inspiré que ceux qui veulent tout détruire avant de rien édifier, il a pris dans la thèse ancienne ce qu'elle contient de vrai, et l'a utilisé pour un système plus large.

[1]) V. no 6. p. 193.

Ainsi nous avons entendu saint Thomas dire que le beau et le bien ont un fondement objectif commun. *Dicendum quod pulcrum et bonum in subjecto quidem sunt idem.*

Il complète cette pensée en remarquant que les éléments objectifs du beau sont *basés* en dernière analyse sur la finalité de l'être, comme la cause formelle est *basée* sur la cause finale. C'est la thèse socratique mitigée. Le beau n'est pas *identique* au bien, comme l'antiquité l'affirme, mais les éléments objectifs du beau, l'ordre et la constitution des choses ont leur *fondement* dernier dans la finalité. Pourquoi un cheval a-t-il telle configuration de membres et non telle autre ? Parce que cette composition réalise le mieux l'agilité ou la force dans le cheval, et qu'elle répond le mieux aux exigences de sa nature et au rôle qu'il remplit dans l'ordre universel.

« Ce qui trace une ligne infranchissable entre la figure humaine et celle des animaux, c'est justement que l'animal, n'ayant pas d'autres besoins à satisfaire que des besoins physiques, n'a d'autre beauté que la convenance, tandis que, dans l'être humain, il y a une beauté correspondante à cette haute faculté que lui seul possède, à cette destination souveraine : la pensée. Comparez la tête de l'homme avec celle des animaux : suivant les observations de l'illustre physiologiste Camper, renouvelées par Mengs, par Hégel, la principale différence est celle du profil. Si l'on tire une ligne horizontale de la racine du nez à la base du crâne, cette ligne, chez l'homme, forme avec la ligne du front un angle droit ou presque droit ; chez les animaux, les mêmes lignes forment un angle aigu. Le mufle qui doit saisir et broyer les aliments est, dans leur physionomie, la partie saillante et dominante. Le nez qui s'avance pour flairer la proie, l'œil qui épie, restent subordonnés à la mâchoire, et n'en sont que des auxiliaires... La tête humaine, au contraire, présente une conformité dans laquelle les appétits purement matériels se montrent subordonnés à leur tour aux organes révélateurs de la pensée, qui sont le front et les

yeux... » [1]) Pulcrum in *debita* proportione consistit. Ce que saint Thomas commente ailleurs en ces termes : « si vero accipiantur membra ut manus et pes et hujusmodi, earum dispositio *naturæ conveniens* est pulcritudo [2]).

Voilà pourquoi, dit-il encore, il ne faut pas se représenter le Christ comme un blondin, ou comme un homme au teint enflammé, il faut lui donner une beauté corporelle en harmonie avec la dignité et la majesté de sa personne [3]).

En corrigeant leur thèse, saint Thomas a donc repris des maîtres anciens dont il a célébré la grande autorité, ce qu'il enseigne sur le beau ontologique ; mais de combien il les distance quand il développe l'aspect impressif et émotionnel de la science du beau !

Les philosophes grecs ont parfaitement compris dans leur morale que le bien comporte une relation de l'objet avec la volonté qui tend vers cet objet. Mais nous croyons avoir démontré dans une étude précédente [4]) qu'il ont faussé la valeur de l'impression esthétique. Voilà pourquoi ils n'ont pas su s'élever au dessus de la théorie de l'identité absolue du bien et du beau. Saint Denys, les Pères de l'Église reproduisent les enseignements des philosophes grecs ; leur esthétique gravite dans le cycle des idées antiques.

Si saint Thomas a renchéri sur les doctrines de ses maitres, s'il a demandé à la notion psychologique du beau une solution plus rationnelle des rapports qui existent entre la bonté et la beauté, il faut en chercher tout le mérite dans son génie propre et lui faire d'autant plus éminente la place qu'il occupe dans l'histoire des théories esthétiques.

1) Ch. Blanc. *Grammaire des arts du dessin, p. 374.*

2) 1ª, 2ª, q. 54, art. 1, c. *Errata* La note 1, p. 354 de la livraison du 20 octobre 1895 doit être supprimée.

3) ... hanc pulcritudinem Christus, secundum quod competebat ad statum et reverentiam suæ conditionis, habuit. Non est ergo intelligendum quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum, sed illam pulcritudinem corporalem habuit summe, quæ pertinebat ad statum et reverentiam et graciositatem in aspectu, ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes in eum reverebantur. *In Davidem* Ps. 44. 2.

4) No 8, p. 342 et suivant.

*
* *

Une dernière question s'impose à l'historien. Saint Thomas n'est-il pas redevable à quelque autre philosophe médiéval de ces théories nouvelles que nous lui attribuons ? Et ne faut-il point faire une large part au travail du prémoyen âge dans une synthèse que l'on attribue trop facilement au génie d'un seul homme ?

Nous ne pensons pas que l'on trouve chez les scolastiques antérieurs à saint Thomas une interprétation adéquate des rapports du beau et du bien. Ce problème a surgi d'un texte de saint Denys l'Aréopagite. Or les écrits de saint Denys furent longtemps ignorés du moyen âge. Depuis Scot Érigène jusqu'à la fin du XIIe siècle, ils dorment dans la poussière des bibliothèques, et l'Esthétique est délaissée. Quand les précurseurs des grands scolastiques au XIIIe siècle reprennent le texte de l'Aréopagite, ils ne parviennent pas à se hausser au dessus de ses vues imparfaites.

Alexandre de Halès rappelle que le beau vise la cause formelle, le bien la cause finale, mais dans le long article qu'il consacre à l'étude comparée des deux concepts il n'y a aucune trace de psychologie.

Quant à Albert le Grand, auquel saint Thomas a certainement demandé des lumières, voici en quels termes insuffisants il parle de la question qui nous occupe : *Dicendum quod idem sunt pulcrum et bonum secundum supposita, non autem idem secundum rationem... Differunt... secundum rationem pulcrum et bonum, quia pulcrum sive decorum dicit bonum secundum rationem congruentiæ eorum quæ exiguntur ad perfectionem esse in comparatione ad ordinem sapientiæ divinæ. Bonum autem eumdem ordinem in comparatione ad bonitatem* [1]).

*
* *

La thèse de saint Thomas est générale. Il n'a pas, à l'exemple des anciens, visé principalement les applications

[1]) *S. Theol.*, q. XXVI, M. I, a. 2, p. 3.

morales, bien qu'il ait consacré un article de sa *Somme théologique* à étudier les rapports du beau et de l'honnête; *utrum honestum sit idem quam decorum* [1]). Il n'a pas non plus poursuivi les répercussions de sa thèse sur les rapports réciproques de la morale et de l'art.

A une époque où l'art chrétien avait déjà produit tant de chefs-d'œuvre, saint Thomas n'accorde pour ainsi dire aucune attention aux problèmes de la conception artistique, de la formation de l'idéal, des procédés d'exécution. Et cependant les œuvres de son temps reflètent puissamment les thèses fondamentales de son esthétique.

L'art gothique, qu'on pourrait appeler l'art scolastique, découle en effet tout entier de ce principe que l'ordonnancement d'une chose — base de l'impression esthétique — doit être subordonné à sa destination naturelle.

La prédominance exclusive d'un même principe artistique au XIII^e^ siècle est peut-être la cause du silence de saint Thomas sur la nature même de l'art. Quand une conception quelconque est universellement adoptée à une époque et apparaît comme un acquêt immuable et définitif, les contemporains ne songent pas à la justifier, et les philosophes oublient de l'analyser.

Quoi qu'il en soit, il est facile de déterminer les rapports qui, dans le thomisme, régissent l'art et la morale. Puisque le beau est nettement séparé du bien, le domaine de l'art ne peut se confondre avec celui de la morale. Pour reprendre la formule thomiste, toute œuvre artistique sera belle, si les proportions qu'elle crée engendrent en nous le plaisir de la contemplation intellectuelle. *Pulcra sunt quæ visa placent. Unde pulcrum in debita proportione consistit.*

Le domaine de l'art est donc large comme le domaine de la nature, bien plus, comme le domaine de l'imagination. De fait, les scènes banales et indifférentes de la vie, où la question de *moralité* d'un acte humain ne se pose même pas, fournissent à

[1]) 2ª 2ªᵉ q. 145 a. 2.

l'artiste les effets les plus fréquents et les plus faciles. Que si néanmoins, l'artiste ajoute à son idéal cette proportion réelle et supérieure, qui résulte d'un acte formel de moralité, la conception artistique s'enrichit d'une beauté nouvelle. Ce rapport nouveau n'est pas, comme certaines écoles de la Grèce semblent l'insinuer, un élément *essentiel* de la beauté, mais à coup sûr il en est un élément *intégrant ;* pour le saisir l'intelligence dépensera une activité plus intense et l'impression esthétique sera plus profonde [1]).

C'est dans ce sens que, dressant une échelle hiérarchique des productions artistiques, Taine accorde une importance prépondérante à leur *bienfaisance* [2]). Et quoi de plus bienfaisant que les actes de haute moralité qui élèvent l'homme aux sommets de la perfection !

Mais, une fois tranchée la question de la valeur *esthétique* de la moralité, que penser de la valeur *morale* de l'art ? que dire de cette mission sociale, pédagogique, civilisatrice sur laquelle les esthéticiens antiques insistent si volontiers ? Ici nous croyons que le thomisme est en étroite harmonie avec les vues des philosophes anciens. L'art est une force psychologique dont il faut faire bénéficier le bien individuel et général. La thèse de l'art sociologique n'est pas une invention démagogique de notre fin de siècle ; elle est toute entière, en esprit, dans la philosophie traditionnelle. Toutes les énergies et toutes les ressources de la vie humaine doivent rationnellement converger vers le terme final qui réalisera sa destinée.

## CONCLUSION

Nous voudrions brièvement résumer les études précédentes, fixer le résultat acquis et jeter un coup-d'œil d'ensemble sur la

[1]) Nous avons développé cette thèse dans une brochure sur " *la valeur esthétique de la moralité dans l'art* „ (Bruxelles 1892).

[2]) TAINE. *Philosophie de l'art.* T. II, p. 327 et suiv. (Paris, 1890).

place que le thomisme occupe dans une histoire générale des idées esthétiques.

La lecture du chapitre IV, § 7 des *noms divins* a inspiré deux thèses de l'esthétique thomiste. Mais dans sa dissertation sur le resplendissement du beau, de même que dans ses études sur les rapports du beau et du bien, saint Thomas s'est écarté de la doctrine de saint Denys. Il s'est fait de la beauté une notion plus complète et plus précise, et cela lui donne une incontestable supériorité non seulement sur saint Denys l'Aréopagite, mais sur toute la série des penseurs grecs, à laquelle saint Denys se rattache.

Une analyse que nous avons dû faire hâtive et incidente au cours d'un travail historique [1]) a suffi, pensons-nous, à montrer que le beau implique à la fois un élément objectif, l'ordre, et un élément subjectif, l'impression que produit en nous la contemplation intellective.

Le premier, saint Thomas a mis en lumière complète ce double aspect de toutes les questions esthétiques, tandis que l'antiquïté et le prémoyen âge s'étaient arrêtés à considérer la face objective du beau.

Le parallèle de la philosophie grecque et de la scolastique du grand siècle tient tout entier, nous semble-t-il, dans cette formule. Nous n'avons rien à y ajouter.

Avant de terminer, qu'il nous soit permis de considérer un instant l'autre versant de l'histoire, et de comparer l'esthétique médiévale à l'esthétique moderne.

Autant l'esthétique grecque s'est figée dans la considération du beau objectif, autant l'esthétique moderne s'ingénie à faire du beau un phénomène purement émotif. La défaveur grandissante dans laquelle est tombée la métaphysique, n'a pas peu contribué à réduire le beau à une modification du *moi*, et cette pensée dominatrice suit toutes les orientations générales des systhèmes philosophiques.

[1]) V. n° 8. p. 342.

Dans le spiritualisme de Leibniz — avec qui d'habitude on fait commencer l'esthétique moderne — l'impression esthétique forme un département de ces perceptions sourdes, confuses de notre vie intellectuelle, auxquelles on n'avait pas encore prêté attention. Toute l'école allemande de Baumgarten est apparentée à cette théorie nouvelle.

Pour les empiriques, le beau se réduit de même à une impression, mais conformément à la pensée capitale du système de Bacon et de ses successeurs, celle-ci est purement sensationnelle, agréable. Shaftesbury, Hutcheson, Home, Burke, Hogarth, Batteux, Diderot, Hemsterhuys, sont les tributaires de cette conception étrange dont l'utilitarisme anglais de ces dernières années et l'évolutionisme de M. Guyau en France sont les aboutissants naturels.

Kant change l'orientation des idées esthétiques, mais il entraîne la science du beau dans son subjectivisme à outrance. Avec lui le beau se réduit à un *phénomène* et n'a aucune valeur objective. Quant au panthéisme allemand, bien qu'il ait essayé de réhabiliter la métaphysique, il n'en est pas moins un prolongement et une dépendance de la philosophie Kantienne.

Le positivisme contemporain a mis en honneur une forme esthétique neuve, en appliquant à l'étude du beau les méthodes physiologiques, et psycho-physiologiques. Ce courant se poursuit sous nos yeux, mais il ne contrarie pas les habitudes d'esprit léguées par la philosophie moderne.

C'est une erreur égale de concevoir le beau exclusivement comme objectif ou exclusivement comme subjectif.

La vérité consiste à reconnaître leur intime corrélation. Les conclusions de l'histoire montrent que la philosophie ancienne tout comme la philosophie moderne pèche par défaut, et pour nous il reste que c'est l'esthétique médiévale, dont saint Thomas est le plus brillant représentant, qui a le mieux défini la notion générale de la beauté.

M. De Wulf.

VI.

# Premiers principes de la Métagéométrie ou Géométrie générale [1].

*Quidquid contradictionem non implicat, Deus potest.* S. THOMAS, C. G., II, 22.

---

## I

### PRÉLIMINAIRES.

Depuis un siècle, les mathématiciens ont soumis les principes fondamentaux de la science de l'espace à un examen critique qui leur a permis de créer, à côté de la géométrie ordinaire, ou géométrie euclidienne, deux autres systèmes de géométrie tout aussi admissibles, tant au point de vue de la rigueur logique qu'à celui de leur application possible à l'étude du monde physique.

Le premier de ces systèmes est la géométrie lobatchefskienne, ainsi nommée parce que c'est Lobatchefsky (1793-1856), qui en a trouvé les bases vers 1826 et en a donné un exposé complet dans de nombreux écrits publiés de 1829 à 1856 [2].

Le second est la géométrie riemannienne, dont l'idée fondamentale, presque sans aucun développement, a été indiquée par Riemann (1826-1866) en 1854 et publiée seulement en 1867 [3].

[1]) Résumé de conférences faites à l'*Institut supérieur de Philosophie* de Louvain, le 16 mai, le 30 mai, et le 6 juin 1895.

[2]) L'université de Kazan, où Lobatchefsky a été professeur, a publié (1883-1886) une édition complète de ses œuvres géométriques, en deux volumes in-4° (550 pages en russe, 28 en allemand, 102 en français).

[3]) *Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen* (Mémoires

L'ensemble des trois géométries, euclidienne, lobatchefskienne, riemannienne, lesquelles ont d'ailleurs une partie commune, constitue la *Métagéométrie* ou *Géométrie générale*.

L'existence de trois systèmes de géométrie distincts a une importance considérable au point de vue philosophique. Elle implique, en effet, le renversement de l'une des bases de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant : elle prouve l'inanité de ce que l'on peut appeler son *impératif géométrique*.

Nous nous proposons d'exposer d'une manière élémentaire et sous forme didactique, dans les pages qui suivent, les principes de la Métagéométrie jusqu'à sa subdivision en trois branches et d'esquisser les conséquences philosophiques que l'on peut en déduire.

Nous faisons précéder cet exposé d'une notice historique sommaire sur les travaux les plus importants dont les principes de la Géométrie ont été l'objet depuis Euclide jusqu'à M. De Tilly. De cette manière, le lecteur qui voudra bien nous suivre, pourra peu à peu se débarrasser de cette idée préconçue qu'il ne peut exister qu'un seul système de géométrie, et il se familiarisera avec les vues nouvelles qu'il rencontrera plus tard dans les deux systèmes de géométrie non euclidienne. Avant même d'en avoir éprouvé la valeur au point de vue logique, et au point de vue de l'étude de la nature, il sera disposé à leur donner l'adhésion de son esprit, parce qu'il aura appris sous le patronage de quels géomètres éminents ils se trouvent placés.

## II

### ESQUISSE HISTORIQUE.

La géométrie élémentaire a été constituée comme science par les Grecs, du sixième au troisième siècle avant J.-C. On

de Goettingue, 1867, t. XIII). Ce mémoire est reproduit pp. 254-269 de la première édition des *Riemann's Werke* (1876). L'idée fondamentale dont nous parlons dans le texte se trouve p. 266, § 2, dernier alinéa.

peut rattacher ses principaux progrès à quelques noms illustres. Thalès (640-548), ou l'un de ses disciples, a trouvé que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits ; Pythagore (580-500), que dans un triangle rectangle, le carré construit sur l'hypoténuse est égal à la somme des carrés construits sur les autres côtés; Eudoxe (408-355), que la pyramide est le tiers du prisme de même base et de même hauteur ; de plus, on doit à ce dernier la théorie des proportions entre grandeurs incommensurables. Archimède (287-212), outre un grand nombre de vérités mathématiques d'une nature très cachée, découvrit de nouvelles propriétés fondamentales de la circonférence, du cylindre, du cône et de la sphère.

Euclide (vers 300), un peu antérieur à Archimède, réunit dans ses *Éléments* les découvertes géométriques de ses devanciers [1]), sans rien y ajouter d'essentiel, mais en substituant des preuves irréfutables à leurs démonstrations parfois trop peu rigoureuses.

La perfection logique des Éléments d'Euclide leur a valu une royauté incontestée dans l'enseignement jusqu'à la publication des *Éléments de Géométrie* de Legendre (1752-1833), en 1794. Ceux-ci moins rigoureux, mais plus complets que ceux d'Euclide, contiennent, de plus que ces derniers, l'exposé des découvertes d'Archimède en géométrie élémentaire; la théorie des triangles sphériques qui a été aussi connue des Anciens et dont les débuts remontent peut-être à Eudoxe ; enfin des notes savantes sur des points difficiles et un traité de trigonométrie.

Dans les Éléments d'Euclide, la théorie des parallèles et tout ce qui en dépend repose sur la proposition suivante : *Deux droites d'un plan qui font avec une troisième, d'un même côté de celle-ci, des angles intérieurs dont la somme est infé-*

[1]) Les livres I-VI, XI-XIII des Éléments sont consacrés à la Géométrie ; les livres VII-X, à l'arithmétique, science dans laquelle Euclide a été plus original qu'en géométrie : le livre X des Éléments lui appartient presque en entier.

*rieure à deux angles droits, se rencontrent de ce côté.* Cette proposition, souvent appelée le postulatum d'Euclide, est en réalité le cinquième des six postulats[1]) que le géomètre grec a mis en tête de son livre immortel.

D'Euclide à Legendre, tous les efforts des mathématiciens qui se sont occupés des principes de la Géométrie se sont concentrés presque exclusivement sur le cinquième postulat d'Euclide. Pendant plus de deux mille ans, on a fait de vains efforts pour le déduire de propositions antérieurement établies. Ptolémée et Proclus dans l'antiquité, Nassireddin au moyen-âge, Clavius à la renaissance, Wallis (1616-1707) et beaucoup d'autres qui essayèrent de le démontrer ne parvinrent guère qu'à le remplacer par des postulats à peu près équivalents. De ces postulats, celui de Wallis (1693) : *il existe des triangles semblables*, semble seul avoir survécu à son auteur [2]).

En 1733, le P. Saccheri, S. J., (1667-1733), ouvrit une voie nouvelle, sans s'en douter, en examinant ce que deviennent les principes de la géométrie quand on suppose que le cinquième postulat d'Euclide n'est pas vrai. Raisonnant dans cette hypothèse, il établit un grand nombre de propositions entre autres celle-ci : Deux droites situées dans un même plan peuvent occuper trois positions différentes l'une par rapport à l'autre [3]) : elles se rencontrent ou elles se rapprochent indéfi-

[1]) Ces postulats, que nous donnons textuellement dans les deux paragraphes courants, se trouvent, avec neuf axiomes, après les définitions du premier livre des Éléments. Dans certains manuscrits (mais non dans les meilleurs) et dans beaucoup d'éditions, les quatrième, cinquième et sixième postulats sont devenus les axiomes 10, 11, 12.

[2]) Pour les renseignements bibliographiques relatifs aux divers auteurs dont il est question ici et dans la suite, voir notre article intitulé : *Notice sur les recherches de M. De Tilly en Métagéométrie* (Revue des questions scientifiques, 2e série, t. VII, p. 584-595, 1895 ou Mathesis, 2e série, t. V, 1895, supplément) et notre compte rendu de l'ouvrage de Stäckel : *Theorie der Parallellinien von Euclid bis auf Gauss* (Ib., t. VIII, p. 603-613, 1895, où Mathesis, 2e série, t. VI, 1896, supplément).

[3]) En géométrie euclidienne, deux droites ne peuvent occuper que deux positions différentes l'une par rapport à l'autre : elles se rencontrent, ou elles ont une perpendiculaire commune et alors elles sont partout équidistantes

niment sans se rencontrer, ou, enfin, elles ont une perpendiculaire commune à partir de laquelle elles divergent (Théorème de Saccheri).

Lambert (1728-1777) entre dans la même voie que Saccheri. Il prouve que, dans le cas où le postulatum d'Euclide n'est pas vrai, la surface d'un triangle est proportionnelle à son déficit angulaire (Théorème de Lambert, 1766, publié en 1786). On appelle ainsi la différence entre deux angles droits et la somme des angles du triangle, laquelle est toujours inférieure à deux droits dans le cas considéré.

Taurinus (1794-1874) trouve (1826), dans ce même cas, par une divination hardie, la formule fondamentale de la trigonométrie.

Saccheri, Lambert et Taurinus, ne doutent nullement d'ailleurs que le cinquième postulat d'Euclide ne soit absolument vrai et ils recourent inconsciemment à d'autres postulats plus ou moins spécieux pour le déduire des propositions antérieures de la géométrie. Mais en même temps, Lambert et surtout Taurinus entrevoient pourquoi on ne parvient jamais à une contradiction quand on se place dans l'hypothèse que le cinquième postulat n'est pas vrai. Cela provient, dit le dernier, de ce qu'il y a probablement des surfaces courbes sur lesquelles certaines lignes courbes ont des propriétés analogues à celle des droites dans le plan, à part la propriété exprimée dans le cinquième postulat d'Euclide [1]). De même, dit-il après Lambert, les grands cercles, sur la sphère, ont des propriétés très semblables à celles des droites dans le plan, à part la propriété exprimée dans le sixième postulat d'Euclide : *deux droites ne peuvent enclore un espace*.

Legendre (en s'appuyant implicitement sur ce dernier postulat) parvint à démontrer, avec une entière rigueur, deux

[1]) Conjecture parfaitement fondée : Beltrami a prouvé, en 1868, que les géodésiques de la pseudosphère jouissent, en effet, des propriétés auxquelles nous faisons allusion ; et il a déduit de là que le cinquième postulat d'Euclide est indémontrable par la géométrie plane.

théorèmes remarquables dont Saccheri et Lambert s'étaient déjà occupés : 1° Dans un triangle, la somme des angles ne peut surpasser deux angles droits (1800). 2° Si dans un seul triangle, la somme des angles est égale à deux angles droits, il en est de même dans tous (1808 ; publié en 1833). Legendre d'ailleurs, comme tous les géomètres précédents, essaya vainement de démontrer le cinquième postulat d'Euclide, mais ses essais de démonstration extrêmement remarquables auraient pu le conduire logiquement à l'une des vérités fondamentales de la Métagéométrie, savoir, que les propriétés de l'espace dépendent d'un certain paramètre.

Vers 1819, peut-être même auparavant, le plus illustre des mathématiciens allemands, Gauss (1777-1855) et un jurisconsulte du même pays, Schweikart (1780-1857), arrivèrent, indépendamment l'un de l'autre, à cette conviction que le cinquième postulat d'Euclide est absolument indémontrable, parce qu'il n'est pas contenu dans la notion classique de la droite. Si l'on abandonne ce postulat, on peut établir une géométrie plus générale que celle d'Euclide et parfaitement rigoureuse ; la géométrie euclidienne n'en est qu'un cas particulier ou plutôt un cas-limite. L'expérience seule peut décider si ce cas-limite ou un autre cas particulier très voisin est réalisé dans la nature. Bessel (1784-1846), le célèbre astronome, sous l'influence de Gauss et de Schweikart, arriva aussi à la conviction que la géométrie physique n'est peut-être pas la géométrie euclidienne. Ni Gauss, ni Schweikart ne publièrent rien sur cette géométrie plus générale, dont il vient d'être question ; mais ils ne furent pas sans influence sur le neveu du second, Taurinus, qui était en correspondance avec eux.

Deux savants plus jeunes que Gauss, l'un russe, Lobatchefsky, l'autre hongrois, Jean Bolyai (1802-1860), étaient arrivés aux mêmes conclusions que lui. Bolyai publia en 1832, en appendice à un ouvrage de son père, un court exposé d'un système

de géométrie indépendant du cinquième postulat d'Euclide. Lobatchefsky, de son côté, dès le 12/24 février 1826, avait fait une lecture publique sur le même sujet devant l'université de Kazan et, en 1829, avait publié les Éléments de cette géométrie nouvelle qui porte maintenant et, à juste titre, le nom de géométrie lobatchefskienne. Pendant plus d'un quart de siècle, jusqu'à sa mort en 1856, il ne cessa de développer ses recherches dans ce domaine, avec une tenacité invincible bien qu'il ne reçût d'encouragement de personne. Ses écrits sur la géométrie lobatchefskienne forment un volume de près de 700 pages in 4°.

En 1854, Riemann énonça, dans une leçon inaugurale, sur les principes de la géométrie quelques idées neuves et profondes qui ne furent publiées qu'en 1867, après la mort de ce grand géomètre. On peut en résumer la partie essentielle de la manière suivante : le sixième postulat d'Euclide n'est pas plus que le cinquième contenu dans la définition habituelle de la droite. En abandonnant ce sixième postulat, on peut créer une géométrie différente de celle de Lobatchefsky, plus générale aussi que celle d'Euclide qui en est encore un cas-limite : c'est la géométrie riemannienne.

M. De Tilly, sans connaître les recherches de Lobatchefsky, en avait retrouvé tous les résultats fondamentaux, par une voie personnelle, un peu après 1860. En 1868, il publia une cinématique, une statique et une dynamique lobatchefskiennes. En 1872 et 1873, il établit que le cinquième postulat d'Euclide est indémontrable par un raisonnement géométrique quel qu'il soit. En 1878, il exposa d'une manière complète les principes de la géométrie générale, en partant de l'idée de distance ou d'intervalle de deux points. Cette notion première, que Cauchy, dès 1833, mettait aussi à la base de la géométrie, il l'analyse avec une rigueur magistrale et il en fait sortir successivement la géométrie de Riemann, celle de Lobatchefsky et enfin celle d'Euclide. En 1893, il va plus loin encore, il montre que chacune de ces géométries est contenue implicitement toute

entière dans les relations de Lagrange et de Schering entre les distances de cinq points.

Personne que nous sachions n'a analysé plus profondément les principes fondamentaux de la géométrie que M. De Tilly. Aussi, dans les pages qui suivent, ce sont surtout ses travaux qui nous servent de guide, bien que la forme de notre exposition soit aussi euclidienne que possible en vue de faciliter l'accès de la Métagéométrie à un plus grand nombre de lecteurs [1]).

## III

### LES DÉFINITIONS ET LES QUATRE PREMIERS POSTULATS [2])

1. Le point est ce qui n'a pas de parties (EUCLIDE, I, *Déf.* 1).

2. Une ligne est une longueur sans largeur. Les extrémités d'une ligne sont des points (I, *Déf.* 2, 3).

3. Une surface est ce qui a seulement longueur et largeur. Les extrémités d'une surface sont des lignes (I, *Déf.* 5, 6).

4. Un solide est ce qui a longueur, largeur et épaisseur. Les extrémités d'un solide sont des surfaces (XI, *Déf.* 1, 2).

5. La ligne droite est celle qui repose également sur tous ses points (I, *Déf.* 4).

REMARQUE. Nous dirons au début du paragraphe suivant

[1]) D'illustres géomètres, Cayley, Klein, Darboux, Poincaré, Beltrami, Riemann, Helmholtz, Lie, etc., ont étudié d'une manière approfondie diverses théories analytiques ou géométriques qui ont les rapports les plus étroits avec les recherches dont nous venons de faire rapidement l'histoire sous une forme élémentaire. Ils ont ainsi démontré d'une manière indirecte un grand nombre des propositions de la géométrie générale. Faute de compétence suffisante, nous ne pouvons donner ici un aperçu de leurs recherches.

[2]) Dans ce qui suit, nous empruntons, en général, les définitions, les postulats et les propositions aux *Éléments* d'Euclide, parce qu'ils constituent, de nos jours encore, le manuel de géométrie le plus connu et le plus rigoureux. Nous nous servons de la grande édition grecque, latine et française de Peyrard (Paris, 1814, 1816, 1818; 3 v. in 4º). Nous réduisons d'ailleurs les définitions au strict nécessaire, à part une exception et nous ne reproduisons pas les neuf axiomes d'Euclide, parce que ceux que nous employons implicitement sont admis par tout le monde.

dans quel sens cette définition, sur laquelle on a beaucoup discuté, a été entendue par Euclide et tous les géomètres.

*Premier postulat* [1]). Qu'il soit demandé de mener de tout point à tout point une ligne droite (I, *Post.* 1).

*Deuxième postulat*. Et de prolonger, en ligne droite et en continuité, une droite limitée (I, *Post.* 2).

6. La surface plane est celle qui repose également sur toutes les droites qu'elle contient (I, *Déf.* 7) [2]).

7. Un cercle est une figure plane, comprise par une seule ligne qu'on nomme la circonférence, toutes les droites, menées à la circonférence d'un des points placés dans cette figure étant égales entre elles. Ce point se nomme le centre du cercle (I, *Déf.* 15, 16) ; ces droites se nomment les rayons du cercle.

*Troisième postulat*. Qu'il soit demandé de décrire un cercle de tout centre et de tout rayon (I, *Post.* 3).

8. La sphère est une surface telle que toutes les droites menées d'un point appelé centre aux points de cette surface sont égales entre elles. Ces droites se nomment les rayons de la sphère (XI, *Déf.* 14-17 modifiées).

9. Un angle rectiligne est l'inclinaison mutuelle de deux droites (I. *Déf.* 8-9, abrégées).

10. Lorsque une droite en rencontre une autre en faisant avec celle-ci deux angles égaux de part et d'autre, chacun de

[1]) On peut analyser plus profondément que ne l'a fait Euclide les notions fondamentales de la géométrie et augmenter considérablement le nombre des postulats. Voir, par exemple, *I Principii di Geometria, logicamente esposti.* Saggio di G. Peano (Torina, Bocca, 1889 ; 40 p. in 8°) et *Sulle fundamenti della Geometria.* Nota di G. Peano (Rivista di matematica, 1894, IV pp. 51-90). Dans notre paragraphe final, nous indiquons nous-même comment Cauchy ramène les notions de droite et de plan à celle de distance. Mais il est bon d'observer que les postulats 5 et 6 d'Euclide sont presque les seuls dont les géomètres se soient sérieusement préoccupés.

[2]) Le lecteur est prié d'admettre la possibilité de l'existence d'une pareille surface comme un postulat supplémentaire jusqu'à notre paragraphe final. La définition d'Euclide a été toujours entendue dans le sens de la définition de Legendre : " Surface dans laquelle prenant deux points à volonté et joignant ces deux points par une ligne droite, cette ligne est toute entière dans la surface. "

ces angles s'appelle un angle droit, et la première droite est dite perpendiculaire à la seconde (I, *Déf.* 9).

*Quatrième postulat.* Qu'il soit demandé que tous les angles droits soient égaux entre eux (I, *Post.* 4) [1]).

11. L'angle obtus est celui qui est plus grand qu'un droit (I, *Déf.* 11).

12. L'angle aigu est celui qui est plus petit qu'un droit (I, *Déf.* 12).

13. Les figures rectilignes ou polygones sont terminées par des droites (I, *Déf.* 20).

14. Les figures trilatères ou triangles sont formées par trois droites ; les quadrilatères, par quatre (I, *Déf.* 21, 22).

15. Le triangle équilatéral est celui qui a ses trois côtés égaux ; isocèle, deux côtés égaux ; scalène, trois côtés inégaux ; rectangle, qui a un angle droit ; obtusangle, un angle obtus ; acutangle, trois angles aigus (I, *Déf.* 24-29) [2]).

16. Un quadrilatère est un carré, s'il a ses côtés égaux et ses angles égaux ; un rectangle, s'il a seulement ses angles égaux ; un losange ou rhombe, s'il a seulement ses côtés égaux ; un rhomboïde, si ses côtés et ses angles opposés sont égaux (I, *Déf.* 30-33 modifiées) [3]).

## IV

### LE CINQUIÈME ET LE SIXIÈME POSTULAT. LES TROIS GÉOMÉTRIES.

La définition de la ligne droite donnée plus haut, même lorsqu'on la complète par les postulats 1, 2, 4 n'exprime

[1]) Ce postulat, en apparence inutile, est, en réalité, indispensable, comme nous l'avons dit ailleurs, pour éviter de considérer, dans un même système de géométrie, diverses sortes de droites. L'introduction de ce postulat par Euclide, dans ses *Éléments,* prouve combien il avait étudié profondément les principes de la géométrie.

[2]) La possibilité de l'existence des figures ayant les propriétés énoncées se déduit assez facilement de diverses propositions élémentaires d'Euclide,

[3]) Nous donnons ces définitions, qui ne servent pas toutes dans la suite.

guère que la parfaite homogénéité de cette ligne, c'est-à-dire l'identité de toutes les droites et de toutes les parties de chacune d'elles. En somme, la droite est une ligne homogène entièrement déterminée par deux quelconques de ses points, suffisamment rapprochés.

Dans son exposé de la géométrie élémentaire, Euclide emploie encore deux autres postulats tous deux relatifs à la droite, savoir :

*Cinquième postulat.* Qu'il soit demandé que, si une droite rencontrant deux droites (situées dans un même plan), fait d'un même côté des angles intérieurs dont la somme soit moindre que deux droits, les deux droites prolongées indéfiniment se rencontrent du côté dont la somme est inférieure à deux droits (I, *Post.* 5)

*Sixième postulat.* Qu'il soit demandé que deux droites ne contiennent pas d'espace (I, *Post.* 6).

Par définition, on appelle *Géométrie euclidienne*, celle où l'on admet les postulats 5 et 6 ; *riemannienne*, celle où l'on rejette le postulat 6 et, où, par suite, comme nous le prouverons, on peut démontrer le postulat 5 comme une conséquence des propositions antérieures ; *lobatchefskienne*, celle où l'on rejette le postulat 5 et, où d'après ce qui vient d'être dit, le postulat 6 subsiste nécessairement, puisque son rejet impliquerait l'existence du postulat 5.

Beaucoup de propriétés de la droite et aussi du plan et de l'espace sont différentes dans les trois géométries. Mais un grand nombre d'autres sont indépendantes des postulats 5 et 6 et forment la partie commune aux trois systèmes. Il y en a aussi qui sont communes à deux seulement.

Nous allons faire connaître les vingt-six premières propositions d'Euclide qui ne s'appuient pas sur le postulat 5, ni, en

pour montrer comment on doit modifier celles d'Euclide afin de les rendre applicables à la géométrie générale. On peut encore construire aisément, au moyen des *Éléments*, les figures dont il est question au nº 16.

un certain sens, comme nous le dirons plus bas, sur le postulat 6, et par suite, appartiennent aux trois géométries.

## V

### VINGT-SIX PROPOSITIONS ÉLÉMENTAIRES COMMUNES AUX TROIS GÉOMÉTRIES.

Dans ce qui suit, nous supprimons les démonstrations ou les solutions quand elles sont faciles à trouver ou identiques à celles de Legendre ; nous esquissons les autres, en laissant, en général, au lecteur le soin de faire les figures. Dans une première étude, il est préférable de supposer que les vingt-six proprositions suivantes sont exposées seulement en géométrie euclidienne et en géométrie lobatchefskienne; puis, après la proposition XXXIII, dont la place logique eût été avant le présent paragraphe, introduire, dans un certain nombre de ces propositions, des restrictions indispensables, comme nous le disons après XXXIII, pour qu'elles soient vraies aussi en géométrie riemannienne.

I. Sur une droite donnée et finie, construire un triangle équilatéral. [Voir LEGENDRE, II, *Prob.* 10].

II. En un point donné A, mener une droite égale à une droite donnée BC. [On joint AB ; on construit sur AB un triangle équilatéral ABD; le cercle de centre B, de rayon BC coupe DB prolongé en E ; le cercle de centre D de rayon DE coupe DA prolongé en F. La ligne AF = BC. Cette construction ne s'appuie que sur les trois premiers postulats et sur la proposition I].

III. Deux droites inégales étant données, retrancher de la plus grande une droite égale à la plus petite. [Solution ramenée à la précédente].

IV. Deux triangles sont égaux, lorqu'ils ont un angle égal compris entre deux côtés égaux chacun à chacun. [Voir LEGENDRE, I, 6].

V. Dans un triangle isocèle ABC, les angles B et C opposés aux côtés égaux AC, AB sont égaux. Les côtés AC et AB étant prolongés respectivement jusqu'en E et D, au delà de C et B, les angles CBD, BCE sont aussi égaux. [Prenez CE=BD sur les prolongements de AC, AB; joignez CD, BE. Les triangles ACD, ABE, puis BCD et BCE sont égaux ; etc].

VI. Réciproquement, si, dans un triangle, deux angles sont égaux, les côtés opposés seront égaux et le triangle sera isoscèle. [Voir LEGENDRE, I, 13].

VII. Deux triangles ABC, ABD situés d'un même côté de AB, ne peuvent être tels que l'on ait AC=AD, BC=BD [Joignons CD ; les triangles ACD, BCD sont isoscèles ; si C est hors du triangle ABD et D hors du triangle ABC, on a angle ACD > BCD=BDC > ADC, ce qui absurde, puisque ACD=ADC; si C est à l'intérieur de ADB, soient EC, FD les prolongements de BC, BD ; alors ACD > ECD=FDC > ADC, ce qui est absurde, puisque ACD=ADC].

VIII. Deux triangles sont égaux lorsqu'ils ont les côtés égaux chacun à chacun. [Démonstration au moyen du théorème précédent].

IX. Diviser un angle donné en deux parties égales. [Voir LEG., II, *Prob.* 5].

X. Partager une droite donnée en deux parties égales. [Voir LEG., II, *Prob.* 1].

XI. Par un point donné sur une droite, élever une perpendiculaire à une droite. [Voir LEG., II, *Prob.* 2].

XII. D'un point donné hors d'une droite abaisser une perpendiculaire sur cette droite. [Voir LEG., II, *Prob.* 3].

XIII. Toute droite qui en rencontre une autre fait avec celle-ci deux angles adjacents dont la somme est égale à deux angles droits. [Voir LEG., I, 2].

XIV. Si deux angles adjacents valent ensemble deux angles droits, les deux côtés extérieurs sont en ligne droite. [Voir LEG., I, 4].

XV. Si deux droites se coupent les angles opposés au

sommet sont égaux. [Voir LEG., I, 5]. COROLLAIRE. Si une droite fait, de part et d'autre, en un point, des angles égaux avec deux autres droites, celles-ci sont le prolongement l'une de l'autre.

XVI. Ayant prolongé (Fig. 1) en BD un côté AB d'un triangle ABC, l'angle extérieur CBD est plus grand que chacun des angles intérieurs opposés BAC, BCA. [Soit E le milieu de BC; prolongez AE de EF = AE; joignez FB. Le triangle BEF = ACE; donc l'angle BCA = EBF < CBD. On prouve de même que l'angle opposé par le sommet à CBD est plus grand que CAB].

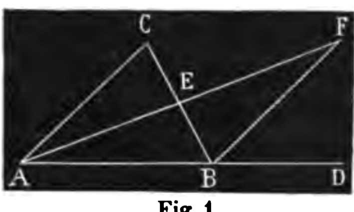


Fig. 1

XVII. La somme de deux angles d'un triangle est inférieure à deux droits. [Conséquence du théorème précédent].

XVIII. Dans un triangle ABC, au plus grand côté AC est opposé le plus grand angle B. [Portons sur AC > AB, la longueur AD = AB. On aura angle B > ABD = ADB > C].

XIX. Dans un triangle, au plus grand angle est opposé le plus grand côté. [Conséquence du théorème précédent].

XX. Dans un triangle ABC, un côté AB est plus petit que la somme des deux autres AC, CB. [Prolongeons AC de CD = BC ; joignons DB. On aura angle D = angle DBC < angle DBA ; donc AB < DA = AC + CB]. COROLLAIRE. Dans un polygone, un côté est plus petit que la somme des autres côtés.

XXI. Si d'un point pris à l'intérieur d'un triangle on mène aux extrémités d'un côté deux droites, la somme de ces droites est moindre que celle des deux autres côtés et leur angle est plus grand que celui de ces côtés. [Démonstration au moyen des propositions 16 et 20 ; voir aussi LEG., I, 9].

XXII. Construire un triangle ayant pour côtés trois droites données dont chacune est plus petite que la somme des deux autres. [Voir LEG., II, *Prob.* 10].

XXIII. En un point d'une droite donnée faire un angle égal à un angle donné. [Voir Leg. II, *Prob.* 4].

XXIV. Si deux côtés d'un triangle sont égaux aux deux côtés d'un autre triangle ; si l'angle compris par les premiers est plus grand que l'angle compris par les seconds, le troisième côté du premier triangle sera plus grand que le troisième du second. [Voir Leg., I, 10].

XXV. Réciproquement, si les deux côtés d'un triangle sont égaux aux deux côtés d'un autre triangle ; si le troisième côté du premier est plus grand que le troisième côté du second, l'angle compris par les premiers côtés sera plus grand que l'angle compris par les seconds. [Voir Leg., I, 10, scholie].

XXVI. Deux triangles sont égaux s'ils ont deux angles égaux chacun à chacun et un côté égal à un côté, ces côtés étant compris entre les angles égaux, ou opposés à des angles égaux. [Soient ABC, DEF deux triangles ayant AB = DE, l'angle A = l'angle D et B = E, ou C = F. Si AC était > DF, portons AG = DF sur AC et joignons GB. Le triangle AGB sera égal à DEF. On aura angle E = angle GBA < ABC, ce qui est absurde, si E = B ; ou F = angle AGB > ACB, ce qui est aussi absurde, quand on suppose F = C].

## VI

### PROPOSITIONS COMMUNES A LA GÉOMÉTRIE EUCLIDIENNE ET A LA GÉOMÉTRIE LOBATCHEFSKIENNE [1]).

XXVII. *Si une droite* EF *(non riemannienne) fait avec deux autres (non riemanniennes également)* AB, CD *des angles alternes internes égaux* AEF, EFD, *ces deux droites ne se rencontrent pas* (Euclide, I, 27). [Car si ces droites se rencontraient du côté des points B et D, en G, on aurait l'angle AEF, extérieur au triangle EFG, égal à l'angle intérieur

[1]) Ces propositions, dont nous empruntons la première à Euclide, sont indépendantes du 5e postulat, mais s'appuient essentiellement sur le sixième.

EFG ou EFD, ce qui est absurde d'après XVI. De même, les droites ne peuvent se rencontrer de l'autre côté en deçà de A et C, en un pôint H]. COROLLAIRE. Les deux droites ne se rencontrent pas non plus si les angles alternes externes, ou les angles correspondants (l'un externe, l'autre externe d'un même côté de la transversale) sont égaux ; ou si la somme des deux angles internes ou externes, d'un même côté est égale à deux droits (EUCLIDE, I, 28).

XXVIII. PREMIER THÉORÈME DE LEGENDRE. *Dans un triangle (non riemannien), la somme des trois angles ne peut surpasser deux angles droits.*

*Première démonstration* (LEGENDRE, *Géométrie*, 3^e édition, Paris, Didot, 1800, livre I, prop. 19). « Soit s'il est possible, (Fig. 2) ABC un triangle dans lequel la somme des trois angles est plus grande que deux angles droits.

Sur AC prolongé prenez CE = AC ; faites l'angle ECD = CAB, le côté CD = AB ; joignez DE et BD. Le triangle CDE sera égal au triangle BAC puisqu'ils ont un angle égal compris entre côtés égaux chacun à chacun (prop. IV) ; donc on aura l'angle CED = ACB, l'angle CDE = ABC et le troisième côté ED égal au troisième BC.

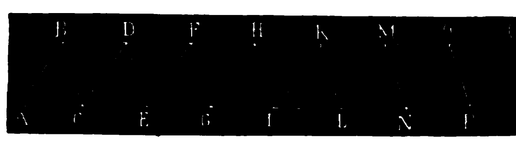


Fig. 2

Puisque la ligne ACE est droite, la somme des angles ACB, BCD, DCE est égale à deux angles droits : or on suppose la somme des angles du triangle ABC plus grande que deux angles droits ; on aura donc

$$CAB + ABC + ACB > ACB + BCD + ECD ;$$

retranchant de part et d'autre ACB commun et CAB = ECD, il restera ABC > BCD ; et parce que les côtés AB, BC du triangle ABC, sont égaux aux côtés CD, CB du triangle BCD, il s'ensuit que le troisième AC est plus grand que le troisième BD (prop. XXIV).

Imaginons maintenant qu'on prolonge indéfiniment la ligne AC, ainsi que la suite des triangles égaux et semblablement placés ABC, CDE, EFG, GHI, etc. ; si l'on joint les sommets voisins par les droites BD, DF, FH, HK, etc., on formera en même temps une suite de triangles intermédiaires BCD, DEF, FGH, etc., qui seront tous égaux entre eux, puisqu'ils auront un angle égal compris entre côtés égaux chacun à chacun. Donc on aura BD = DF = FH = HK, etc.

Cela posé, puisqu'on a AC > BD, soit la différence AC — BD = $d$ ; il est clair que $2d$ sera la différence entre la ligne droite ACE égale à 2AC et la ligne droite ou brisée BDF égale à 2BD ; de sorte qu'on aura AE — BF = $2d$. On aura de même AG — BH = $3d$, AI — BK = $4d$, et ainsi de suite. Or, quelque petite que soit la différence $d$, il est évident que cette différence, répétée un nombre de fois suffisant, deviendra plus grande qu'une longueur donnée. On pourra donc supposer la suite des triangles prolongée assez loin pour qu'on ait AP — BQ > 2AB ; et ainsi on aurait AP > BQ + 2AB. Or, au contraire, la ligne droite AP est plus courte que la ligne anguleuse ABPQ, qui joint les mêmes extrémités A et P, de sorte qu'on aura toujours AP < AB + BQ + QP ou AB < BQ + 2AB. Donc l'hypothèse d'où l'on est parti est absurde ; donc la somme des trois angles du triangle ABC ne peut être plus grande que deux angles droits. »

*Seconde démonstration*[1]). Supposons que la somme des angles du triangle ABC (Fig. 1, proposition XVI) surpasse deux droits d'un angle $\alpha$, par exemple. Soit BC le côté le plus petit du triangle ABC. Il est facile de voir que la somme des angles du triangle ABF est la même que celle des angles du triangle ABC.

[1]) **Cette seconde démonstration, due aussi à Legendre, se trouve livre I, prop. 19 de sa géométrie, mais seulement dans la 12e édition (1823), et avec un léger défaut qui a été corrigé par Lobatchefsky, dans le no 19 de ses *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien* (OEuvres, p. 557). Elle s'appuie sur la même construction que la proposition XVI d'Euclide, donnée plus haut.**

En outre, le plus petit angle BAC du triangle ABC est égal à la somme AFB + BAF des angles du triangle ABF. Le plus petit de ces deux angles AFB BAF, s'ils sont inégaux, est inférieur à $\frac{1}{2}$ BAC, et s'ils sont égaux, chacun sera égal à $\frac{1}{2}$BAC. Opérant sur le triangle ABF comme sur le triangle ABC, on en déduira un triangle où le plus petit angle est au plus égal à la moitié du plus petit des angles AFB, BAF, et, par suite, au plus égal à $\frac{1}{4}$BAC. En continuant ainsi on arriverait à un triangle où la somme des angles serait toujours égal à celle des angles de ABC, c'est-à-dire deux droits plus $\alpha$; mais où, en même temps, il se trouverait d'abord, deux angles dont la somme serait une fraction aussi petite qu'on le voudrait de BAC et par suite, moindre que $\alpha$ ; ensuite un troisième angle moindre que deux droits. Dans ce triangle, la somme des trois angles serait donc à la fois : 1° 2 droits + $\alpha$: 2° moins que deux droits augmentés de moins que $\alpha$; ce qui est absurde. On ne peut donc supposer que dans un triangle non riemannien la somme des angles surpasse deux droits et le théorème est démontré.

XXIX. Second théorème de Legendre. *Si dans un seul triangle la somme des trois angles est égale à deux angles droits, il en sera de même pour tout autre triangle* [1].

« Supposons que dans le triangle ABC (Fig. 3) la somme des trois angles soit égale à deux angles droits; deux au moins de ces angles, A et C seront aigus. Abaissons, du sommet du troisième angle B, la perpendiculaire $p$ sur le côté opposé AC. Cette perpendiculaire partagera le triangle ABC en deux triangles rectangles dans chacun desquels la somme des trois angles devra encore être égale à deux droits, sans quoi elle serait, dans l'un


Fig. 3

[1]) Nous donnons textuellement la démonstration de Lobatchefsky, (*G. Unt.* etc, n° 20, *Œuvres*, p. 558) qui n'est peut-être pas assez développée, mais que le lecteur peut aisément compléter là où elle est trop brève. Legendre en a donné une autre qui est plus longue.

de ces triangles plus grande que deux droits, ou dans le triangle total plus petite que deux droits. On obtiendra donc ainsi un triangle rectangle, dont les côtés de l'angle droit seront $p$ et $q$, et au moyen duquel on pourra former un quadrilatère dont les côtés opposés seront égaux entre eux (prop. XXII) et dont les côtés adjacents $p$ et $q$ seront perpendiculaire l'un à l'autre. Par la répétition de ce quadrilatère, on pourra en former un autre dont les côtés seront $np$ et $q$, et enfin un autre ABCD (Fig. 4) ayant ses côtés perpendiculaires entre eux et dans lequel AB $= mq$, BC $= np$, DC $= mq$, AD $= np$, $m$ et $n$ étant des nombres entiers quelconques. Ce quadrilatère sera divisé par la diagonale AC en deux triangles rectangles égaux, ABC, ADC dans chacun desquels la somme des trois angles est égale à deux droits. Or, on peut prendre les nombres $n$ et $m$ assez grands pour que le triangle rectangle ABC dont les côtés de l'angle droit sont AB $= mq$, BC $= np$ renferme dans son intérieur tout autre triangle rectangle donné EBF, lorsqu'on aura fait coïncider leurs angles droits. En menant la ligne EC, on obtient des triangles rectangles ayant deux à deux un côté commun. Le triangle ABC est formé par la réunion des deux triangles ACE, ECB, dans chacun desquels la somme des trois angles ne peut surpasser deux droits ; elle doit donc être, pour chacun, égale à deux droits, sans quoi elle ne serait pas égale à deux droits dans le triangle total. De même, le triangle ECB se compose des deux triangles ECF, FEB, d'où il s'ensuit que dans FEB, la somme des trois angles doit être égale à deux droits. Cela doit donc avoir lieu, en général, pour un triangle quelconque, puisque tout triangle peut-être décomposé en deux triangles rectangles. »

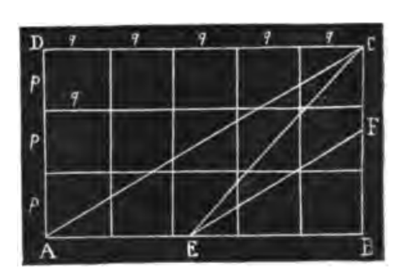


Fig. 4

Corollaire. En géométrie non riemannienne, deux hypothèses seulement sont possibles : la somme des trois angles est égale à deux droits dans tous les triangles, ou elle est moindre dans tous.

## VII

### PROPOSITIONS CARACTÉRISTIQUES DE LA GÉOMÉTRIE EUCLIDIENNE ET DE LA GÉOMÉTRIE LOBATCHEFSKIENNE. [1]

XXX. *Si le cinqième postulat est vrai, deux droites qui ne se rencontrent pas, font avec une transversale des angles intérieurs dont la somme est égale à deux angles droits* (Euclide, I, 29).

Car si cette somme n'est pas égale à deux droits, elle est supérieure à deux droits d'un côté de la transversale, inférieure à deux droits de l'autre, puisque, d'après la proposition xiii, la somme des quatre angles intérieurs est égale à quatre droits. Or, d'après le cinquième postulat, les droites données se rencontreraient du côté où la somme des angles est inférieure à deux droits, ce qui est contraire à l'hypothèse. Donc, etc.

Remarque. En géométrie euclidienne deux droites qui ne se rencontrent pas sont dites *parallèles*.

Corollaire. Deux parallèles font avec une transversale des angles alternes internes égaux ; des angles alternes externes égaux ; des angles correspondants (c'est-à-dire d'un même côté l'un intérieur, l'autre extérieur) égaux.

XXXI. *Ayant prolongé* (Fig. 5.) *en* BD *un côté* AB *d'un triangle* ABC, *l'angle extérieur* CBD *est égal à la somme des deux angles intérieurs opposés* ACB, ABC, *et la somme des trois angles intérieurs du triangle est égale à deux droits, si le cinquième postulat est vrai* (Euclide, I, 31-32).

[1]) Dans ce paragraphe, comme dans le précédent, nous admettons le sixième postulat d'Euclide.

Faisons l'angle CBF égal à l'angle ACB (prop. XXIII); BF sera parallèle à AC (*Prob.* XXVII). Par suite (prop. XXX, coroll.), l'angle FBD = CAB; donc CBD, qui est égal à CBF + FBD, est égal à la somme des deux angles intérieurs ACB, CAB. Ensuite ABC + CBD est égal à la somme des trois angles intérieurs ABC, ACB, CAB.

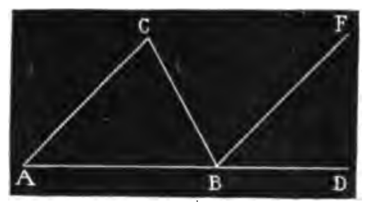


Fig. 5

COROLLAIRE. Si le cinquième postulat est vrai, la somme des angles est égale à quatre droits dans un quadrilatère.

XXXII. *Réciproquement si la somme des angles de tout triangle est égale à deux angles droits, le cinquième postulat est vrai; c'est-à-dire que si deux droites* AB, CD, *qui font une troisième* EF *deux angles intérieurs d'un même côté dont la somme est pluz petite que deux angles droits, prolongées suffisamment se rencontreront de ce côté* (LEGENDRE, 12ᵉ éd., I, 23)

« Soit (Fig. 6.) la somme BEF + EFD inférieure à deux droits ; menez FG de manière que l'angle EFG = AEF, vous aurez la somme BEF + EFG égale à la somme BEF + AEF et, par conséquent, égale à deux angles droits, et puisque BEF + EFD est plus petite que deux angles droits, la droite DF sera comprise dans l'angle EFG.

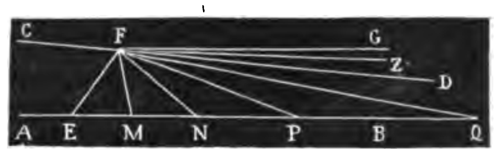


Fig. 6

Par le point F tirez une oblique FM qui rencontre AB en M, l'angle AMF sera égal à GFM, puisque, en ajoutant de part et d'autre une même quantité EFM + FEM, les deux sommes sont égales chacune à deux angles droits. Prenez ensuite MN = FM et joignez FN ; l'angle AMF extérieur au triangle FMN, est égal à la somme des deux intérieurs opposés MFN, MNF (Prop. XXXI) ; ceux-ci sont égaux entre eux, puisqu'ils sont opposés à des côtés égaux MN, FM ; donc l'angle AMF

ou son égal MFG est double de MFN ; donc la droite FN divise en deux parties égales l'angle GFN et rencontre la ligne AB en un point N situé à la distance MN=FM.

Il suit de la même démonstration que si l'on prend NP=FN, on déterminera sur la ligne AB le point P où aboutit la droite FP qui fait l'angle GFP égal à la moitié de l'angle GFN, ou au quart de l'angle GFM.

On peut donc prendre ainsi successivement la moitié, le quart, le huitième, etc, de l'angle GFM, et les lignes qui opèrent ces divisions, rencontreront la ligne AB, en des points de plus en plus éloignés, mais faciles à déterminer, puisque MN=FM, NP=FN, PQ=FP, etc.

Mais en continuant de sous-diviser l'angle GFM en raison double, on parviendra bientôt à un angle GFZ plus petit que l'angle donné GFD, et il sera encore vrai que FZ prolongée rencontre AB en un point déterminé : donc à plus forte raison la droite FD comprise dans l'angle EFZ, rencontre AB. »

Corollaire I. En géométrie euclidienne, c'est-à-dire si l'on admet les postulats 5 et 6, la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits.

Corollaire II. En géométrie lobatchefskienne, c'est-à-dire si l'on rejette le postulat 5 et si l'on admet le postulat 6, la somme des trois angles d'un triangle est toujours inférieure à deux droits ; celle d'un quadrilatère est inférieure à quatre droits.

Car elle ne peut pas être supérieure (prop. xxviii) ; si elle était égale à deux droits dans un seul triangle, il en serait de même dans tous, (prop. xxxi) et alors (prop. xxxii), le cinquième postulat serait vrai, ce qui est contraire à la définition de la géométrie lobatchefskienne.

Remarque. En résumé, la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, en géométrie euclidienne, inférieure à deux droits, en géométrie lobatchefskienne. On va voir qu'en géométrie riemannienne, elle est supérieure à deux droits.

## VIII.

### PROPOSITIONS CARACTÉRISTIQUES DE LA GÉOMÉTRIE RIEMANNIENNE [1]

XXXIII. *Si deux droites passant par un point A ont un second* [2] *point d'intersection B, toutes les autres droites du plan des deux premières qui passent par A, passent aussi par B* [3].

Soient (Fig. 7) A$a$, A$d$ deux droites se rencontrant une seconde fois en un point B. Du point A comme centre, avec un rayon A$a$ plus petit que AB, traçons une circonférence *abcdefg* rencontrant A$a$ en $a$, A$d$ en $d$. Supposons, pour fixer les idées, que l'arc *ad* soit les trois septièmes de la circonférence. On peut concevoir, sur la circonférence, un point $g$ tel que l'arc $dg$ = l'arc $ad$ ; je dis que la droite A$g$ rencontrera la droite A$d$ en B. En effet, on peut transporter la figure A$a$B$d$D formée par les deux droites A$a$B, A$d$B de manière que la première A$a$B de ces droites, vienne s'appliquer sur la

[1]) Nous prions instamment le lecteur de ne pas lire les raisonnements qui vont suivre en donnant implicitement au mot droite le sens qu'il a en géométrie euclidienne ou en géométrie lobatchefskienne. Dans le présent paragraphe, dont la place logique, à part la dernière proposition, serait après le quatrième, *droite, plan, cercle* désignent des êtres géométriques ayant uniquement les propriétés énoncées dans les définitions 5, 6, 7 et dans les quatres premiers postulats ; de plus, par la définition même de la géométrie riemannienne, nous rejetons le sixième postulat et, par suite, nous admettons qu'il y a au moins un couple de droites qui peuvent enclore un espace.

[2]) Un *second* point est pris dans le sens propre ; nous supposons qu'il n'y a pas, entre A et B, un point X, commun aux droites considérées ; car s'il en était ainsi, le point B serait le *troisième* au moins et non le second point d'intersection de ces droites.

[3]) Comme Gauss l'a fait remarquer, et comme on peut le prouver d'une manière élémentaire, en géométrie non euclidienne, il n'y a jamais de similitude sans égalité. Il n'y a donc pas moyen de dessiner la ressemblance d'une figure non euclidienne à une échelle plus petite que la réalité : on ne peut qu'en indiquer la disposition générale. C'est à cause de cette circonstance que nous devons marquer le point B sur la direction de toutes les droites de la figure.

seconde A$d$B, et celle-ci sur A$g$. Puisque A$a$B et A$d$B se coupent en B, il en sera de même de ces droites dans leur nouvelle position A$d$B et A$g$, ce qu'il fallait démontrer.

Soient encore l'arc $gc = dg$, $cf = gc$, $fb = cf$, $be = fb$. Les droites A$g$, A$c$, A$f$, A$b$, A$c$ rencontreront aussi A$d$ et A$a$ en B. De cette manière, les sept droites qui passent par A et par les sept points $a$, $b$, $c$, $d$, $e$, $f$, $g$, (ceux-ci divisent évidemment la circonférence en parties égales), se rencontrent toutes en B. Deux d'entre elles d'ailleurs ne peuvent se couper avant B ; car si deux se coupaient en X, avant de se couper en B, on prouverait qu'il en serait de même de toutes, et, par suite, de A$a$, A$d$, dont B ne serait pas le *second* point d'intersection.

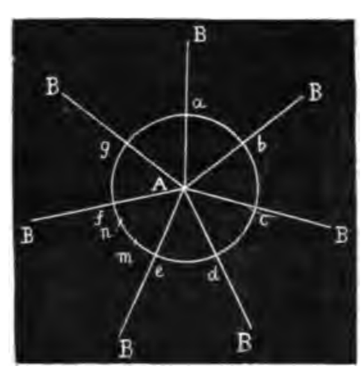


Fig. 7

Les droites A$m$, A$n$, passant par les points de subdivision d'un de ces arcs $ef$, par exemple, en trois, ou un plus grand nombre de parties égales se couperont aussi pour la seconde fois en B. Supposons d'abord que l'une de ces droites A$m$ rencontre A$e$B en B ; alors, on prouve aisément, comme plus haut, que A$n$ rencontre A$m$ en B, comme on a prouvé tantôt que A$g$ rencontre A$d$ en B. Si A$m$ rencontrait A$e$B, avant le point B, en X, on verrait comme plus haut que A$n$, puis A$f$ rencontrent A$m$ et A$e$ en X ; donc B ne serait pas le point où A$f$ rencontre A$e$ pour la seconde fois [1]).

[1]) On remarquera que A$m$ indéfiniment prolongé doit rencontrer A$e$B, ou ces deux droites à la fois en B. Car s'il en était autrement, prenons sur A$m$ une longueur A$mp$ supérieure à A$e$B, par exemple, égale à A$e$B$q$, $q$ étant au delà de B sur A$e$B. La circonférence de centre A, de rayon A$q$, aurait un point $q$ extérieur, et un point $p$ intérieur à l'espace A$e$B$f$A enclos par les deux droites A$e$B, A$f$B, rencontrerait une au moins de ces droites en un point Y. La distance AY inférieure (ou égale) à AB, serait égale au rayon A$q$, qui est supérieur à AB, ce qui est absurde.

Donc enfin les droites passant par A et par les points de subdivision de la circonférence en un nombre quelconque de parties égales, c'est-à-dire toutes les droites imaginables qui émanent de A rencontrent toutes A$a$, pour la seconde fois, en B [1]).

Corollaire I. Deux droites quelconques passant par un autre point C du plan se coupe en un second point D, situé à la même distance de C que A de B. Car on peut transporter ces droites dans le plan de manière à faire coïncider C avec A et les droites avec deux des droites, qui passent par A et se rencontrent pour la seconde fois en D. Nous appellerons 2Δ, la distance AB ou CD.

Corollaire II. La droite $a$A prolongée au delà de A, en A$a'$, aboutit en B, où elle rencontre A$d$B, A$c$B.

Définition. Deux points comme A et B, distants de 2Δ, sont dits *opposés*.

Corollaire III. A un point A' de A$a$ (Fig. 8) est opposé un point B' sur $a$B prolongé ; A'A$a'$ prolongé aboutira en B' ; donc le prolongement de $a$B au delà de B vers B' se confond avec A$a'$B ; *une droite riemannienne est donc une ligne fermée* A$a$B$a'$B, de longueur 4Δ *sur laquelle on peut avancer indéfiniment comme sur un cercle*, mais où la distance maxima de deux points est 2Δ.

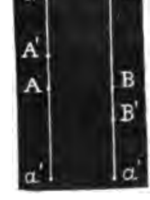


Fig. 8

Corollaire IV. Le plan riemannien formé de l'ensemble des droites riemanniennes A$a$, A$b$, etc., est une surface fermée, partagée en deux régions par chacune de ces droites.

Corollaire V. Deux droites riemanniennes $m$ et $n$ quelconques se coupent en deux points opposés. En effet (Fig. 9), joignons un point A de la première $m$ à un point C de la seconde $n$ par une droite AC ; AC rencontrera la première droite en un second point B opposé à A, la seconde en un

[1]) On peut considérer, si l'on veut, des arcs incommensurables avec la circonférence ; mais ce cas se ramène à celui qui est considéré dans le texte d'après le sens symbolique de ce mot incommensurable.

second point D opposé à C. La ligne ACBA sur laquelle se trouvent les points C et D est divisée en deux parties égales par le point B ; le point C étant situé dans la première partie, le point D est dans la seconde, puisque CD = AB = 2 Δ. La ligne *m* entoure le point C complètement, puisqu'elle réunit les points A et B, à droite et à gauche de la droite ACB. Il en résulte que la ligne *n* qui réunit C à D aussi à droite et à gauche de ACB rencontre *m* en deux points. Ces points sont opposés d'après le corollaire I.

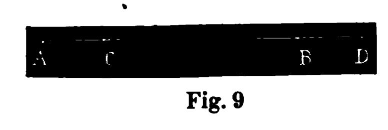


Fig. 9

Corollaire VI. En géométrie riemannienne, le 5ᵉ postulat d'Euclide est toujours vrai, puisque les droites d'un même plan se rencontrent toujours. En géométrie lobatchefskienne, le 6ᵉ postulat d'Euclide est toujours vrai ; puisque s'il était faux dans un seul cas, on pourrait établir la proposition XXXIII et son corollaire VI, lequel n'est pas vrai en géométrie lobatchefskienne.

Remarque. Les vingt-six propositions du § V sont vraies en géométrie riemannienne, mais on doit introduire dans un certain nombre d'entre elles des restrictions provenant de ce que les distances, considérées dans les données, les constructions ou les raisonnements ne peuvent parfois pas surpasser 2 Δ, pour que les démonstrations ou les solutions soient irréprochables. Pour les triangles, le plus simple est de supposer, par définition, que les côtés sont inférieurs à 2Δ. On trouve assez aisément que la construction supposée dans la proposition I, implique que le côté du triangle équilatoral à construire est non seulement inférieur à 2Δ, mais à $\frac{4}{3}$ Δ ; mais cela n'entraîne pas une restriction analogue pour les propositions II et III, dont les constructions sont toujours exécutables, au besoin, en plusieurs fois. La proposition XVI et celles qui en dépendent directement supposent essentiellement les longueurs considérées inférieures à 2Δ. Mais un bon nombre des autres sont vraies dans tous les cas, contrairement aux apparences.

Pour abréger, nous ne faisons pas en détail l'énumération des restrictions à introduire dans les propositions du § v : le lecteur versé en géométrie euclidienne reconnaîtra sans peine que les propriétés des figures rectilignes d'un plan riemannien sont analogues à celles des figures formées sur une sphère par des arcs de grand cercle. — Quant aux propositions XXVII à XXXII, où interviennent explicitement ou implicitement des droites infinies, elles ne peuvent évidemment être démontrées qu'en géométrie euclidienne ou lobatchefskienne.

XXXIV. *Dans un triangle riemannien* ABC, *la somme des trois angles est supérieure à deux angles droits.* (Démonstration de M. De Tilly). Soit (Fig. 10) E le milieu de CB ; menons AE et prolongeons cette ligne d'une longueur EF = AE ; menons aussi FB. Le triangle EFB sera égal à EAC. Supposons F à l'intérieur du triangle CBO, O étant le point de rencontre de ACQ et AB, ou le point opposé

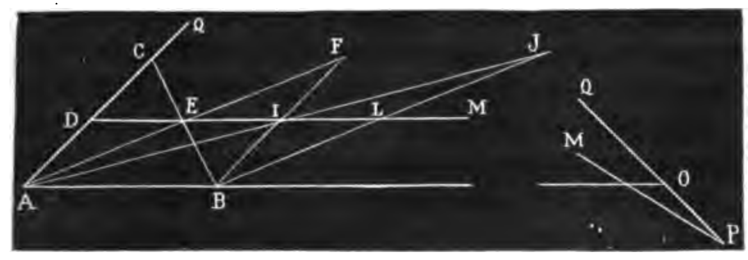



Fig. 10

à A. Soit encore I le milieu de BF. Joignons AI et prolongeons cette ligne de IJ = AI. Si le point J est à l'intérieur du triangle BFO, soit L le milieu de BJ, LN = AL (le point N est en dehors de la figure). Si le point N est à l'intérieur du triangle BJO, faisons encore une construction analogue sur le triangle ABN et continuons de même indéfiniment.

Les somme des angles dans les triangles successifs ABC, ABF, ABJ, ABN, etc., est toujours la même, comme il est facile de le voir. Bien entendu, on prend pour l'angle en B des triangles ABP, ABJ, ABN,... les sommes ABE + EBF, ABI + IBJ, ABL + LBN, etc.

Si l'un de ces angles B toujours de plus en plus grands, est supérieur ou égal à deux droits, autrement dit, si l'un des points I, L, etc., se trouve en dehors du triangle BCO ou sur BO, le théorème est démontré; car évidemment cet angle en B, avec les deux autres angles du triangle considéré a une somme supérieure à deux droits.

Or, l'un des points I, L, etc., est nécessairement en dehors de BCO. En effet, soit D le milieu de AC ; menons DE, EI, IL, etc. Le triangle CDE est égal au triangle BEI. Par suite, l'angle CED = angle IEB, EI = DE et en est le prolongement. On démontre de même que IL=EI et est aussi le prolongement de EI. La droite de DEIL coupe ACQO, en un point P, situé au delà de O à une distance OP = AD. Par suite, en portant sur DEIL, indéfiniment des arcs, EI, IL, etc., égaux à DE, qui est d'ailleurs inférieur à DEP = 2Δ, l'un au moins des points I, L, etc., se trouvera sur DEIL, soit sur la ligne AB, soit à l'extérieur du triangle BCO. Le théorème est donc démontré.

COROLLAIRE. Dans un quadrilatère riemannien, la somme des angles est supérieure à quatre droits.

P. MANSION.

*(La fin au prochain numéro).*

## VII.

# W. Roscher et l'Historisme économique.

Le nom de Wilhelm Roscher domine la science économique allemande dans la seconde moitié du siècle présent. C'est lui qui a lancé l'économie sociale dans la voie féconde des recherches historiques, qui l'a hardiment dirigée vers les études de fait, qui l'a armée de ce puissant instrument de progrès qu'on appelle l'induction.

Roscher naquit à Hanovre le 21 décembre 1817. Il étudia aux universités de Göttingen et de Berlin. En 1842, il publiait son premier ouvrage intitulé : *La vie, l'œuvre et le temps de Thucydide*. Il y a un an et demi environ il mourait à Leipzig, où, depuis de longues années, il professait l'histoire de la politique.

Tandis que Roscher terminait ses études, les universités d'Outre-Rhin voyaient s'accomplir une révolution dans la science du droit. Savigny et Eichhorn s'étaient donné la tâche de mettre en relief le côté variable et relatif, le caractère mobile et contingent des formes juridiques. L'idée vint à Roscher de se vouer à une œuvre analogue dans le domaine économique. Une telle entreprise, avec ses perspectives immenses d'investigations patientes et d'études originales, était bien faite pour tenter ses aspirations laborieuses.

« Roscher, disait naguère un économiste allemand, partage avec l'école historique juridique les points de vue fondamentaux suivants : lui aussi rattache immédiatement en fait d'économie politique le présent au passé ; lui aussi ne voit dans la vie économique qu'un des côtés de la vie du peuple

qui influe sur les autres et en subit l'influence ; lui aussi cherche à affranchir la politique économique de l'absolutisme des formules, telles qu'elles furent acceptées depuis la fin du siècle passé. Par contre, il a attaché moins d'importance à certaines autres théories de l'école historique juridique, comme par exemple que le droit est le résultat non réfléchi de l'esprit du peuple. [1]) »

C'était alors le beau temps de l'école anglaise. A coup de déductions rigoureuses elle avait édifié un système absolu d'économie politique. Sans doute Adam Smith, qui fut à la fois le fondateur et le génie de l'école, avait su mener parallèlement l'observation et l'abstraction. Mais, comme il arrive souvent, ses successeurs outrèrent certaines de ses tendances et l'on aboutit ainsi au règne despotique de la méthode déductive-abstraite que Ricardo représente excellemment.

L'entreprise de Roscher était une réaction contre les procédés et les systèmes en honneur. Réaction puissante et féconde, dont les résultats ont inspiré à Miaskowski ce jugement qui n'a d'ailleurs rien d'exagéré : « Ce que A. Smith a été pour le dernier quart du siècle passé et la première moitié de celui-ci, Roscher l'a été pour la seconde moitié du siècle présent » [2]).

L'influence de Roscher a envahi l'Allemagne et y a pénétré profondément, elle a débordé sur les autres pays. Knies, Hildebrand se rattachent directement à lui. Nombre d'économistes contemporains, Brentano, Knapp, Bücher, Cohn, Neumann, Lexis, portent dans leurs œuvres l'empreinte de sa méthode. En Belgique, Laveleye rappelle vivement sa manière. Périn salua l'apparition de ses *Principes d'économie politique* d'un article enthousiaste dans la Revue *la Belgique* [3]) (1858).

[1]) Von Miaskowski. *Discours à l'académie des sciences de Saxe* à Leipzig. (*Revue d'Économie politique* oct-nov. 1895).

[2]) Von Miaskowski *loc cit.*

[3]) Cet article est reproduit en appendice au volume intitulé : *Les doctrines économiques depuis un siècle* par Périn.

En France, Wolowski livra au public la traduction de ce traité, précédée d'une élogieuse préface.

Mais ce qui s'était produit au sein de l'école déductive anglaise devait se répéter dans l'école historique allemande. De même qu'à Smith avait succédé Ricardo, à Roscher devait succéder Schmoller. C'est lui qui est aujourd'hui en Allemagne le représentant le plus avancé de l'historisme économique. C'est lui aussi que Wagner, le célèbre professeur berlinois, poursuit de ses âpres critiques. Il lui reproche d'agrandir démesurément le côté relatif de l'économie politique et d'en rapetisser ridiculement le côté absolu, si pas de le nier tout à fait. Il ne lui pardonne pas son mépris pour la méthode déductive, qui après tout est encore bonne à quelque chose [1]).

De fait, si la réaction de l'école historique fut salutaire, l'exagération de ses tendances peut être funeste.

Affirmer que l'économie politique se prive d'un instrument d'investigation et de contrôle indispensable lorsqu'elle repousse la méthode inductive ; mettre en valeur l'élément variable des institutions et des phénomènes économiques dans l'espace et le temps ; montrer que l'homme ne se meut pas, même dans l'ordre des biens matériels, sous l'impulsion unique de l'intérêt personnel, mais que ses actes sont le résultat de mobiles divers, c'est faire œuvre de vérité et rectifier heureusement les erreurs dont l'école anglaise n'avait pas su se garder [2]).

Mais prétendre que des observations multiples suffisent à constituer la science économique par leur seul rassemblement et que l'abstraction n'y sert de rien ; nier ou négliger l'élément immuable de l'économie sociale ; faire fi comme d'un jeu puéril du travail qui consiste à déduire les résultats logiques du mobile-intérêt, isolé par hypothèse de tous autres, c'est verser dans un excès opposé et appeler une réaction nouvelle : réac-

[1]) WAGNER. *Lehr und Handbuch der politischen Œkonomie. Grundlegung* I.
[2]) Ces trois points sont nettement distingués dans WAGNER *loc cit.*

tion qui se produit en effet de nos jours et dont les autrichiens Sax, Menger, Böhm-Bawerk, sont les chefs les plus en vue.

Considérons donc de plus près l'exacte position prise par Roscher. Voyons la part qu'il fait à l'élément absolu et à l'élément relatif dans la science économique et sociale.

Roscher avait aperçu nettement le défaut des conclusions systématiques et des déductions abstraites à la Ricardo. Il avait compris que des formules inflexiblement rigides sont impuissantes à enfermer la diversité infinie des phénomènes de la vie économique, et que l'on n'est pas en droit de présenter une organisation sociale quelconque comme l'idéal intangible auquel doivent converger les efforts de l'humanité.

Son dessein était d'arracher les esprits à l'engrenage idéologique où ils tournaient vainement, pour les ramener à l'étude de la réalité concrète, riche d'enseignements et de leçons. Tournant le dos à l'aridité des discussions théoriques, il s'enfonçait hardiment dans la végétation luxuriante des faits multiples qui recouvrent la surface de tous les temps et de tous les pays.

« De même, dit-il, que dans la nature rien ne se présente à nos yeux avec une rigueur mathématique, ni ligne, ni point, ni levier, ni centre de gravité, ni voûte céleste, on ne rencontre nulle part non plus la production ou la rente du sol dans leur entière pureté. Les lois mathématiques du mouvement qui supposent le vide subissent dans l'application des modifications inévitables, causées par la résistance de l'air : il en est de même de beaucoup de lois de la science économique, de celle par exemple qui détermine la valeur vénale des marchandises par l'offre et la demande. Elle imagine des contractants libres de tout mobile accessoire, et uniquement dirigés par l'intérêt bien entendu. Faut-il s'étonner après cela qu'un certain nombre d'auteurs aient eu la pensée de réduire en formules algébriques les lois de l'économie politique ? Et réellement, le calcul doit être applicable là où se rencontrent des quantités et des

rapports..... Mais plus les faits se multiplient et perdent leur caractère primitif de simplicité, moins l'application des formules mathématiques offre d'avantages réels. Cette observation trouve déjà sa place dans la psychologie ordinaire de l'individu, et à bien plus forte raison, lorsqu'il s'agit de la vie publique d'un peuple. Les formules algébriques se compliqueraient de manière à rendre tout travail impossible [1]. »

Ainsi ce qui l'a frappé d'abord, c'est la nécessité de faire place dans l'économie politique aux influences de tout genre qui projettent leur ombre sur la limpidité des lois issues du raisonnement abstrait.

Un simple coup d'œil sur le monde environnant nous convainc de cette nécessité.

Déduisez en esprit les conséquences logiques de la loi de l'offre et de la demande, vous arriverez à cette conclusion : que si une profession est encombrée, tandis que d'autres ne le sont pas, celles-ci recevront aussitôt l'excédent de celle-là ; de même que si le marché surabonde de bras dans un pays, les bras qui sont de trop chercheront d'eux-mêmes à s'occuper dans un pays voisin, où l'offre d'emploi dépasse la demande.

Mais, en réalité, bien des circonstances viendront sinon empêcher, du moins ralentir ce mouvement d'équilibration. Le manque d'initiative, l'amour du clocher, les liens de la famille retiennent fréquemment les ouvriers, là même où ils n'obtiennent que difficilement un maigre salaire. Les individus sont rarement assez clairvoyants, assez débarrassés de préjugés, assez indépendants du qu'en dira-t-on, pour renoncer à s'engager dans une carrière où ils voient les concurrents se bousculer.

Ce que Roscher avait encore remarqué, c'est la variété et l'évolution continuelle des institutions sociales que l'observateur et l'historien rencontrent.

[1]) W. Roscher. *Principes d'économie politique*. Traduits par Wolowski. Paris 1857. Tome I p. 45-46.

« Nous ne devons pas, écrit-il, simplement louer ou blâmer les institutions économiques ; il en est peu qui aient été salutaires ou nuisibles à tous les peuples et à toutes les étapes de culture ; c'est plutôt une des tâches principales de la science, de montrer comment et pourquoi, de ce qui était d'abord raisonnable et bienfaisant, il a pu naître, graduellement, ce qui n'était ni sage ni utile [1]. »

Depuis l'esclavage antique jusqu'au libre contrat de nos jours, quelle évolution dans le monde du travail ! A l'esclave qui est entièrement à la merci de son maître succède le serf, attaché au sol qu'il cultive, jouissant toutefois des droits primordiaux de la personnalité humaine. Au serf, le compagnon du moyen âge, dont la liberté se meut dans le cadre du régime corporatif; puis l'ouvrier moderne, indépendant, mais inégal au patron avec lequel il contracte.

Depuis l'omnipotence de la propriété foncière, dont l'immutabilité est soigneusement protégée contre les transmissions et le morcellement, jusqu'à la souveraineté de la richesse mobilière, aux flux et reflux incessants et toujours facilités, quelle série d'étapes!

Depuis les rapports quasi familiaux [2] du patron et de l'ouvrier des corporations primitives jusqu'aux relations éloignées, indirectes, parfois nulles du directeur d'usine avec le travailleur moderne, quelle transformation immense ! Et quel contre-coup n'a-t-elle pas dû avoir sur l'attitude respective de l'une et de l'autre partie!

Dans une certaine mesure, ainsi que Schmoller l'a très bien exprimé [3], les devoirs changent avec les époques, parce que les formes de la vie sociale évoluent.

Ni l'organisation de la grande industrie, ni l'état d'esprit

[1]) ROSCHER, cité par INGRAM. *Histoire de l'économie politique*. Traduction de Varigny et Bonnemaison, p. 288.

[2]) *Patronus quasi pater.*

[3]) SCHMOLLER. *Arbeitskontractsbruch* dans le volume intitulé : *Zur sozial und gewerbepolitik der Gegenwart.*

des travailleurs ne se prêtent aujourd'hui à l'exercice du patronage, tel qu'il était pratiqué autrefois. Celui qui se rend compte des circonstances du temps présent ne peut donc trouver mauvais que des situations nouvelles, matérielles et morales, donnent naissance à des organismes nouveaux, et que par exemple, les ouvriers cherchent à traiter avec le patron par des représentants d'associations établies entre eux.

Ces vérités étaient passablement oubliées avant que l'école historique eût pris à tâche de les remettre en lumière, et il faut reconnaître que, de nos jours encore, on néglige parfois de leur accorder l'importance qu'elles méritent. Il n'était donc pas inutile de reprendre par le menu les faits de l'histoire, afin de réhabituer les intelligences aux changements et aux diversités.

« Ce que nous poursuivons, écrivait Boucher, c'est la simple description de la nature économique et des besoins du peuple, ainsi que des lois et des institutions destinées à procurer la satisfaction de ces besoins, enfin du succès plus ou moins grand avec lequel celles-ci ont été appliquées. Ce sera donc, pour ainsi parler, l'anatomie et la physiologie de l'économie sociale [1]. »

Néanmoins, nous l'avons dit, l'esprit historique peut aller à l'excès et tomber dans l'abus.

Sans doute Roscher était dans le vrai quand il disait : « On remarquera combien les constructions idéales, qui ont conquis une haute renommée et une grande influence, diffèrent généralement peu des circonstances réelles qui environnent l'écrivain au point de vue de l'économie publique » [2]. Mais le danger apparaissait déjà à travers des phrases comme celle-ci : « Hugo signale aussi combien les droits naturels, comme on les appelle, ont de ressemblance avec les systèmes du droit positif en vigueur » [3], et le traducteur de l'ouvrage, M. Wolowski, n'avait pas tort de dire dans sa préface : « nous

1) ROSCHER. *Principes d'économie politique*, t. I, p. 53.
2) *Ibid.* 49.
3) *Ibid.* 51.

croyons au droit naturel, et nous regrettons que cet avis ne soit pas partagé par M. Roscher, du moins qu'il n'y donne pas un assentiment assez explicite, ni une application assez large dans le beau travail que nous sommes heureux de rendre accessible au public français » [1]).

Que beaucoup de systèmes et de théories ne soient pour ainsi dire que le reflet, la projection idéale des faits contemporains, cela n'est pas niable.

Si Malthus, par exemple, s'est montré défavorable à l'assistance, n'est-ce pas, en partie au moins, parce que l'Angleterre de son temps ployait sous le poids formidable des charges publiques créées par la loi des pauvres, conséquence de la spoliation des couvents et des asiles de la charité chrétienne ? Si la majorité des économistes français combattent à outrance l'intervention de l'État, l'excès de centralisation administrative dont ils souffrent y est pour quelque chose. Il est vrai aussi que certains écrivains ont le tort grave de considérer comme éternel ce qui existe sous leurs yeux, de faire rentrer dans le droit naturel des institutions qui ne peuvent se réclamer que du droit positif.

Mais ce n'est pas une raison pour nier le droit naturel. Partout et toujours l'homme reste l'homme, il se retrouve essentiellement le même sous les costumes et les climats différents.

Les mobiles économiques que Wagner a si nettement distingués [2]) : l'intérêt, l'espoir de la récompense et la crainte du châtiment, le désir de la considération et la peur de la désapprobation, le plaisir de l'activité et l'ennui de la passivité, le dévouement, sont bien des mobiles fondamentaux et immuables.

L'instinct de la propriété, l'union familiale, la sociabilité et par conséquent l'autorité sont également de l'essence de l'humanité. La forme de la propriété, la constitution de la famille,

1) Cette préface se trouve dans le *Journal des Économistes*, août 1857.

2) WAGNER, *loc. cit.*

l'organisation de la société, le manière dont se confère et s'exerce le pouvoir sont susceptibles de variations et varient en effet ; mais sous des modalités diverses le principe subsiste.

Il s'agit de se tenir en équilibre entre deux extrêmes, d'allier à une ferme affirmation des principes une large considération des contingences, d'imiter les grands théologiens du moyen âge qui étudiaient avec une ardeur égale la métaphysique et les sciences exactes.

En 1892, Roscher publia un volume intitulé : *Politique. Histoire naturelle de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie* [1]. La politique de tous les âges vient se grouper sous ces trois chefs. Un chapitre est réservé à l'analyse de la situation économique contemporaine, un autre [2] à l'indication des remèdes que réclame ce qu'il appelle éloquemment « la maladie ploutocratique-prolétarienne du temps présent » [3]. On reconnaît bien, dans l'auteur de ces pages, l'historien accoutumé à tenir compte du caractère dominant de chaque époque, le réformateur respectueux de l'héritage des siècles passés. Les réformes, il les veut d'accord avec ce qu'il estime être le fondement de l'ordre économique moderne : la liberté du travail et de l'industrie.

Ainsi il regarde comme « pratiquement irréalisable » un programme qui comporterait le rétablissement « de la législation et des autres conditions du moyen âge : l'immobilité de la propriété foncière, le droit héréditaire attribué exclusivement à l'aîné etc., les biens de la main-morte, les droits de bannissement et de corporation, la restriction du commerce à certaines villes d'étape et à certaines époques de marché, comme l'exigeait surtout le mauvais état des moyens de communication. Qu'on supprime la police, de sorte que bon nombre d'hommes périssent par suite de guerres, épidémies, famines,

1) *Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristocratie und Demokratie von* W. Roscher.

2) *Fünftes Buch. Erstes und Fünftes Kapitel.*

3) *Die plutokratisch-proletarische Volkskrankheit.*

qu'on dénie à la généralité du peuple le droit à une formation plus développée, qui éveille en lui des besoins plus grands à la satisfaction desquels il faudrait pourvoir, qu'on s'oppose de même à toute centralisation de l'État, à tout sentiment nationalisateur : à la vérité, en se débarrassant de la haute culture elle-même, on se débarrassera aussi des ombres qu'elle entraîne après elle. Mais c'est là une politique dont la conséquence dernière est d'étouffer l'enfant dans ses langes, afin qu'il ne coure pas le risque de devenir un jour pauvre, malade ou malfaiteur. Une fois qu'on s'est engagé dans la voie du progrès — et en règle générale on est obligé de la faire pour se protéger contre l'étranger, si l'on ne veut pas être dépassé, peut-être même anéanti par les autres peuples — un arrêt n'est plus guère possible. Si, par exemple, l'Angleterre voulait aujourd'hui encore maintenir la législation de Guillaume I, elle devrait d'abord se retrouver dans les conditions de population de ce temps-là, c'est-à-dire environ deux millions d'habitants (Turner). Elle devrait aussi revenir aux besoins simples de cette époque, où le roi lui-même menait, à bien des points de vue, une vie moins confortable que celle d'un artisan aisé de nos jours. Pour une population de deux millions d'individus de ce genre la production d'alors, embarrassée de mille liens, était suffisante ; la population actuelle mourrait de faim dans de telles conditions de production. Ce serait identiquement la même chose, avant tout pour les ouvriers de fabriques, si l'on prétendait interdire les machines. C'est pourquoi l'on compare à bon droit les ouvriers qui, lors d'une crise industrielle, s'en prennent aux machines, à des navigateurs « qui, lors d'un calme plat, brûleraient leur vaisseau et voudraient se mettre à nager » [1]).

D'après Roscher, « le moyen principal de fortifier les petits dans la concurrence avec les grands, consiste dans l'association » [2]). Et il traite rapidement des diverses formes

[1]) ROSCHER, *Politik*, p. 568.
[2]) ROSCHER, *Politik*. p. 569.

d'association : caisses d'épargne, maisons de prêt, assurances sur la vie, sociétés d'assurance de diverse nature, sociétés de prêts, associations de production, unions ouvrières, cartels entre fabricants, participation aux bénéfices, sociétés d'habitations ouvrières. Mais l'association, quelque fin qu'elle poursuive, il la veut appropriée à une époque « démocratique, individualiste, étatiste » comme l'est la nôtre, il la veut différente de la corporation du moyen âge, surtout en ceci : qu'elle ne liera pas l'individu pour toute sa vie, qu'elle n'embrassera pas toute l'activité de l'individu, mais se bornera à l'un ou l'autre but déterminé, qu'elle se gardera de toute atteinte aux droits des non-associés, qu'elle conformera ses statuts aux règles légales [1]).

Passant à l'agriculture, Roscher signale les réformes qu'il croit utiles en s'inspirant de la même idée principielle. Il est favorable à la consolidation (remaniements collectifs de parcelles), aux lois qui permettent au paysan de laisser l'entièreté de son domaine à l'un de ses enfants, au crédit facilité avec amortissement régulier. Il souhaite que les grands propriétaires comprennent le devoir qui leur incombe d'introduire dans les campagnes les systèmes de culture perfectionnés, de prendre en mains les intérêts agricoles [2]).

On le voit : la liberté, la mobilité, bases de l'économie actuelle, dans l'industrie comme dans l'agriculture, sont respectueusement maintenues par Roscher. Corriger les défectuosités, il s'y efforce. Toucher au fondement, il s'y refuse.

Nous ne pouvons terminer ces notes sans indiquer le rôle éminent que Roscher attribue à la morale dans la réforme sociale. Roscher était profondément imbu d'idées chrétiennes, profondément convaincu de leur bienfaisance, de leur nécessité.

Les pages que nous venons de résumer se terminent par ce texte de l'apôtre saint Paul (I. Timoth. 4, 8) : « La piété est

[1]) *Ibid.*, p. 571. Cfr. PRINS. *L'Organisation de la liberté et le devoir social.*
[2]) *Ibid.*, p. 582, 583, 584.

utile à toutes choses, elle a la promesse de cette vie et de la vie future » [1]). Dans le dernier volume de son traité d'économie politique consacré à l'assistance, il écrivait : « Si tous les hommes étaient de vrais chrétiens, il n'y aurait pas de pauvres et la question de l'assistance n'existerait pas » [2]) et Miaskowski rapporte qu'en 1893 il inscrivit au-dessous de son dernier portrait cette parole de l'Évangile : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui vient de la bouche de Dieu » [3]).

La vie et les travaux de Roscher sont une réponse péremptoire à ceux qui prétendent que l'étude des variations historiques conduit nécessairement au matérialisme.

GEORGES LEGRAND.

[1]) ROSCHER, *Politik.* p. 587.
[2]) ROSCHER. *System der Armenpflege und Armenpolitik,* 1894, p. 1.
[3]) VON MIASKOWSKI, *loc. cit.*

---

VIII.

# La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique.

---

## I.

### LA PSYCHOLOGIE DE DESCARTES.

On s'apprête à célébrer en France le troisième centenaire de la naissance de Descartes. Une souscription internationale est ouverte, sous les auspices de M. le Ministre de l'instruction publique, pour l'édition complète des œuvres du grand novateur.

Lisez les biographies de Descartes, consultez les savants et les philosophes qui jugent l'ensemble de son œuvre, vous retrouverez partout la même appréciation générale : Descartes a opéré une révolution dans le monde de la pensée, il est le père de la pensée moderne.

En quoi consiste cette révolution? Comment Descartes l'a-t-il opérée?

Les réponses à ces questions sont loin d'être concordantes.

Est-ce que l'auteur du *Discours de la méthode* a le premier brisé avec la tradition, remplacé le principe d'autorité par le « libre examen »? A supposer qu'une pareille œuvre fût méritoire, l'honneur en reviendrait aux auteurs de la Réforme et aux esprits les plus hardis de la Renaissance, Campanella, Giordano Bruno.

Est-il un initiateur en sciences, en mathématiques? L'astronomie et les mathématiques s'étaient déjà renouvelées, écrit

M. Liard, avec Copernic, Tycho-Brahé, Képler, Cardan, Viete et Néper; la méthode expérimentale s'était fait jour avec Galilée, Rondelet, Servet, Aselli, Harvey et Bacon.

A-t-il créé une méthode, *la* méthode? Pas précisément. Les quatre préceptes qui résument la méthode cartésienne reviennent à professer que l'esprit humain doit commencer par décomposer les choses complexes en leurs éléments primordiaux, « chercher en tout ce qu'il y a de plus absolu », et s'en faire des notions claires et distinctes, mais qu'il doit ensuite, à l'aide des éléments absolus, résidus de la décomposition, reformer le composé. « Le second précepte était, dit-il, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. » — « Le troisième était de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés » [1]).

Or, ce double mouvement de décomposition et de composition, d'analyse et de synthèse, n'est-ce pas le procédé décrit dans l'*Organon*, et fidèlement suivi par tous les disciples du fondateur du lycée? [2]) Ce n'est donc pas dans l'invention d'une méthode, à proprement parler nouvelle, que s'est révélé le génie cartésien.

Quelle est donc sa pensée géniale? La conception d'une mathématique pure qui serait applicable à tous les ordres de recherches.

C'était à Neubourg, sur le Danube, en 1619. Arrêté là par l'hiver, seul dans une petite chambre « où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées », Descartes rêvait à une science plus générale que la géométrie et que l'arithmétique

[1]) *Discours de la méthode*, Deuxième partie. Cfr. LIARD, dans la *Grande Encyclopédie*, au mot *Descartes*.

[2]) Nous avons tâché de mettre ce point en lumière dans notre *Cours de philosophie*. Logique, Quatrième partie, Ch. II. Art. 2.

et l'algèbre, à une science de l'ordre et des proportions, qui serait « la mathématique universelle », et lui fournirait peut-être le secret de la nature entière. C'est ce que nous apprend la lecture du *Discours de la méthode*, dit justement M. Fouillée ; c'est ce que confirme son épitaphe, écrite par un de ses amis les plus intimes, Chanut : « Dans le loisir de l'hiver, comparant les mystères de la nature avec les lois de la mathématique, il osa espérer qu'une même clé pourrait ouvrir les secrets de l'une et de l'autre » [1]).

Descartes, en effet, est avant tout un mathématicien. En philosophie, comme en physique et en physiologie, il est géomètre. Le géomètre est plus soucieux de la rigueur de ses déductions que de l'ampleur et de la précision de ses observations initiales ; il est facilement ce que les Allemands appellent *einseitig*, unilatéral, univisuel.

Nous verrons les qualités et les défauts de l'esprit géométrique de Descartes se faire jour dans son étude de l'âme et du corps. Et lorsque les conclusions dernières de sa psychologie déductive le mettront en présence d'un conflit irréductible entre l'âme pensante et le corps étendu, le géomètre fermera les yeux aux conséquences de son système ; la fière construction idéale restera, mais les bases de l'anthropologie seront pour longtemps ébranlées. Toutefois n'anticipons pas.

* * *

Quel est le point de départ de la psychologie cartésienne?

La philosophie de Descartes est condensée dans sa formule fameuse : Je doute, je pense, donc je suis.

Couper court aux erreurs de l'esprit humain, extirper dans leur racine les illusions qui nous égarent, qu'elles proviennent de l'éducation, des sens, ou d'un génie malin qui prendrait plaisir à se jouer de notre crédulité ; asseoir ensuite sur des bases désormais inébranlables la philosophie reconstruite

[1]) A. Fouillée, *Descartes*, p. 11-12.

d'après un plan nouveau, telle est l'idée inspiratrice du système cartésien.

La psychologie, notamment, en sort comme la plante de sa semence.

Pressé par le doute, j'élimine successivement de ma croyance, en premier lieu, les enseignements de la tradition ; puis, le témoignage de mes sens : je me ressouviens en effet que « j'ai » quelquefois éprouvé que mes sens étaient trompeurs et il est » de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui » nous ont une fois trompés. » J'élimine ensuite les affirmations du sens intime qui me dit, par exemple, « que je suis ici, » assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce » papier entre les mains, et autres choses de cette nature...., » parce que je me ressouviens d'avoir souvent été trompé, en » dormant, par de semblables illusions et, en m'arrêtant sur » cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point » d'indices certains par où l'on puisse distinguer la veille » d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon éton- » nement est tel qu'il est presque capable de me persuader » que je dors. »

J'élimine enfin de ma croyance l'objet des connaissances les plus simples et les plus générales, relatives à l'étendue, au nombre, etc., car j'ai l'opinion d'un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été fait tel que je suis. « Or, que sais-je s'il n'a point » fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, » etc., et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces » choses ? Que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi » toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou » que je nombre les côtés d'un carré ? » [1])

Mais, après avoir éliminé de ma croyance tous ces assentiments que le doute a fini par ébranler, ne me reste-t-il rien ?

Il reste que moi, qui doute de tout cela, je me représente les choses dont je doute, « videre *videor*, audire, calescere ; » [2])

[1]) **Médit. 1re.**
[2]) **Médit. 2me.**

« je pense voir, entendre, avoir chaud ; j'ai beau me figurer qu'il y a un trompeur « très puissant et très rusé qui emploie » toute son industrie à me tromper toujours », qu'importe ? « Il n'y a donc point de doute que *je* suis, s'il me trompe ; et qu'il » me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je » ne suis rien, tant que je penserai être quelque chose » [1]).

Une chose donc est certaine pour moi, c'est que *je pense* et que *je suis*, moi qui pense.

Mais si cette chose est certaine, c'est aussi *la seule* qui soit certaine.

" Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant? Sans difficulté, j'ai „ pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme? Dirai- „ je que c'est un animal raisonnable? Non certes : car il me faudrait „ par après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que „ raisonnable, et ainsi d'une seule question je tomberais insensible- „ ment en une infinité d'autres plus difficiles et plus embarrassées... „

" M'arrêterai-je plutôt à considérer les pensées qui ne me sont „ inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'applique à la consi- „ dération de mon être ? Je me considérais comme ayant un visage, „ des mains, des bras, etc... un corps. Je considérais, outre cela, que „ je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais „ et je rapportais ces actions à l'âme. Mais maintenant que je suppose „ qu'il y a un génie rusé qui emploie toute son industrie à me trom- „ per, puis-je assurer que j'aie la moindre chose de toutes celles que „ j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps ? Non. Puis-je „ admettre qu'il y a, en moi, quelqu'un des attributs que je recon- „ naissais à l'âme ? Les premiers sont de me nourrir et de marcher; „ mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je „ ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir, mais on ne „ peut aussi sentir sans le corps; outre que j'ai pensé sentir autrefois „ plusieurs choses pendant le sommeil que j'ai reconnu à mon réveil „ n'avoir point en effet été senties. „

" Un autre attribut est de penser et je trouve ici que la pensée est „ un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de „ moi. „ [2]) " Cogitatio, hæc sola a me divelli nequit, ego sum, ego „ existo, certum est. „

1) *Ibid.*
2) *Ibid.*

« *Je suis donc une chose qui pense, rien de plus,* et c'est cette chose qui pense que j'appelle indifféremment esprit, âme, intelligence, raison, autant de mots dont je ne possédais pas jusqu'à présent le sens précis. « *Sum igitur præcise tantum* » *res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus,* » *sive ratio,* voces mihi prius significationis ignotœ : ....*quid* » *igitur sum ? res cogitans ; quid est hoc ? nempè dubitans,* » *intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans* » *quoque et sentiens.* »

Tel est donc le fondement de la psychologie cartésienne. Je ne suis pas un animal raisonnable, ou du moins, je ne puis me considérer avec assurance comme étant tel ; je ne puis me considérer comme ayant un corps qui se nourrit, qui marche, qui a des sensations ; car toutes ces fonctions de vie végétative, de locomotion, de sensibilité, impliquent un corps et je n'ai pas la certitude d'avoir un corps ; tout ce que la réflexion m'autorise à maintenir comme dûment certain, c'est que je suis un être pensant, doutant, comprenant, affirmant, niant, voulant ou ne voulant pas, imaginant et sentant.

Encore, ajoute Descartes, cette certitude ne dure que le temps que dure mon doute ou ma pensée. « Je suis, j'existe, » cela est certain ; mais combien de temps ? Autant de temps » que je pense ; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si » je cessais totalement de penser, que je cesserais en même » temps tout à fait d'être » [1]).

L'objet de la psychologie est ainsi nettement délimité : ce n'est pas l'homme, corps et âme, avec sa triple vie végétative, sensitive, intellective, c'est l'esprit et sa pensée, rien de plus, rien de moins.

La pensée comprendra tout ce dont l'esprit peut prendre conscience et dont, par conséquent, il peut avoir la certitude sans péril d'illusion; il comprendra des connaissances

1) “ Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem ? nempe quamdiu „ cogito; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione ut illico „ totus esse desinerem. „ Médit. 2me.

intellectuelles, des actes volontaires, des phénomènes d'imagination et de sensibilité.

Les phénomènes d'imagination et de sensibilité, Descartes en récuse la certitude en tant qu'ils relèveraient du corps, car l'existence du corps ne trouve pas dans la conscience de l'âme une garantie suffisante de certitude, mais il en admet la cognoscibilité en tant qu'ils ressortissent à l'âme et tombent sous les prises immédiates de sa pensée [1]).

Ainsi donc, un esprit doué de pensée, cette pensée se traduisant sous trois modes différents d'intellection, de volition et de sensibilité : voilà, en résumé, la psychologie de Descartes.

Quant à la *méthode*, elle ne peut être évidemment *que la conscience*, car, par définition même, une chose n'appartient à l'âme qu'à la condition de tomber sous les prises de la conscience.

Puisque la conscience est l'apanage de l'esprit exclusivement, la bête qui n'a pas d'esprit, n'a pas de conscience ; elle est donc incapable de connaissance, de volonté, de sensibilité, c'est un corps qui ne diffère pas en nature des autres corps et qui est, dès lors, comme nous allons le voir, un ensemble de particules matérielles soumises exclusivement aux lois de la mécanique, un mécanisme, un automate.

*
* *

Après avoir déterminé ainsi l'objet de la psychologie, d'une façon absolue, Descartes le met en contraste avec les corps, objet de la physique.

Nous nous contenterons d'indiquer ici ce nouveau point de vue, car nous aurons à le reprendre ex professo plus loin.

Le doute méthodique appliqué à nos jugements sur la nature sensible révèle des erreurs fréquentes provenant de ce

[1]) On trouve ce point de vue nettement formulé chez un cartésien de valeur, M. l'abbé Duquesnoy, dans son ouvrage intitulé : *La perception des sens, opération exclusive de l'âme.*

que nous attribuons aux corps des qualités qui n'appartiennent en réalité qu'à nous-mêmes. Telle la couleur, par exemple, tel le son etc., que nous situons dans les choses du dehors et qui n'ont pourtant de réalité qu'en nous-mêmes.

Or, lorsque nous prenons soin d'éliminer de nos jugements sur les corps tout ce que nous pouvons leur retrancher sans les supprimer, que reste-t-il ? Les corps nous apparaissent revêtus d'une certaine forme extérieure, capables de mouvement ; mais cette forme et ce mouvement sont des suites de l'étendue ; il reste donc que les corps sont de la matière étendue. De même que l'esprit est une chose qui n'est que pensante, le corps est une chose qui n'est qu'étendue. Entre les deux, l'esprit pensant et la matière étendue, il y a incompatibilité radicale, exclusion absolue.



Nous avons reconnu ce qu'est l'âme en elle-même, « une chose pensante » ; nous l'avons opposée au corps, en particulier au corps humain, « chose étendue, régie par les lois du mouvement. » Avant de pousser plus loin l'analyse de la nature et du contenu de la pensée, une question s'impose : quelle relation y a-t-il entre la pensée et la chose pensante, entre l'acte conscient et le principe qui l'émet ?

Descartes répond que la pensée est un attribut de l'âme et que, par conséquent, il n'y a pas de distinction réelle entre les deux.

Sous le nom de substance Descartes entend l'être qui n'a besoin d'aucun autre pour exister.

Le corps et l'esprit sont substances dans ce sens qu'ils n'ont besoin que du concours divin pour exister [1]).

[1]) " Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quæ ita „ existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum....... Nomen substantiæ non „ convenit Deo et creaturis *univoce*. Possunt autem substantia corporea, et „ mens, sive substantia cogitans, sub hoc communi conceptu intelligi, quod „ sint res quæ solo Dei concursu egent ad existendum. „ Principiorum Philosophiæ, Pars 1a, §§ 51, 52.

La substance n'est connaissable que par ses attributs.

Sous le nom d'*attribut*, Descartes entend une qualité inséparable de la substance, à la différence des qualités variables qui s'appellent *modes* ou *modifications*. N'importe quel attribut peut faire connaître la substance à laquelle il est inhérent ; mais il y a cependant en chaque substance un attribut principal, et que les autres qualités présupposent : c'est ce qui constitue la nature ou l'essence de la chose. Ainsi, l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle, la pensée celle de la substance spirituelle. [1])

Il n'y a entre la substance et son attribut qu'une distinction *de raison* [2]).

La distinction *réelle* n'existe à proprement parler qu'entre deux ou plusieurs substances, et l'on reconnaît que les deux diffèrent réellement, à ce seul signe que nous pouvons connaître clairement et distinctement l'une sans l'autre.

La distinction *modale* existe entre une substance et son mode ou entre deux modes d'une même substance.

La distinction *de raison* est celle qui se vérifie entre la substance et un de ses attributs, sans lequel elle ne peut être conçue, ou entre deux attributs d'une même substance. On

[1]) " Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur: sed una tamen „ est cujusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essen„ tiamque constituit et ad quam aliæ omnes referuntur. Nempe extensio in „ longum, latum et profundum, substantiæ corporeæ naturam constituit ; et „ cogitatio constituit naturam substantiæ cogitantis. „ Ibid. § 53.

[2]) " Triplex est distinctio, realis, modalis et rationis.

„ *Realis* propriè tantum est inter duas vel plures substantias : Et has „ percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quòd unam „ absque alterâ clarè et distinctè intelligere possimus...

„ Distinctio *modalis* est duplex, alia scilicet inter modum propriè dictum, et „ substantiam, cujus est modus ; alia inter duos modos ejusdem substantiæ...

„ Denique distinctio *rationis*, est inter substantiam et aliquod ejus attribu„ tum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem „ alicujus substantiæ. Atque agnoscitur ex eo quod non possumus claram et „ distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab ea illud attributum exclu„ damus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clarè percipere, „ si illud ab alio separemus. „ Princ. Phil. Iª, §§ 60-62.

reconnaît la distinction de raison à ce fait que nous ne pouvons nous former une idée claire et distincte de la substance lorsque nous en excluons son attribut.

Voilà la psychologie à son degré extrême de simplification. Plus n'est besoin de facultés multiples réellement distinctes entre elles : une substance, la chose pensante; son attribut, la pensée; entre la substance et son attribut, une distinction de raison.

La pensée ou la conscience de soi a un double caractère : elle est *claire* et *distincte*.

Une conscience est *claire*, selon Descartes, lorsque son objet est présent sans intermédiaire à la pensée.

Elle est *distincte*, lorsqu'elle me représente une chose dans sa nature propre, à l'exclusion de tout autre objet [1]).

Or, lorsque je me conçois moi-même comme un être capable de se représenter les choses, ma pensée a le double caractère de clarté et de netteté.

Ma pensée est claire, car rien n'est aussi immédiatement présent à moi-même que ce que j'aperçois en mon âme.

Ma pensée est distincte, car le fait de penser établit une démarcation radicale entre mon âme pensante et les corps étendus. La pensée exclut essentiellement l'étendue, et les propriétés corollaires de l'étendue, la divisibilité et le mouvement.

L'irréductibilité de caractères entre la pensée, c'est-à-dire l'acte de conscience, et l'étendue se trouve être, pour Descartes et ses disciples, la preuve intrinsèque de l'immatérialité de l'âme.

Cette preuve n'est pas tirée des caractères de la connaissance *intellectuelle*, considérée dans son état de supériorité sur la

[1]) " Claram voco illam perceptionem, quæ menti attendenti præsens et „ aperta est; sicut ea claré a nobis videri dicimus, quæ oculo intuenti præ- „ sentia, satis fortiter et apertè illum movent. „ " Distinctam autem voco „ illam quæ, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut „ nihil planè aliud, quam quod clarum est, in se contineat „. Princ. Phil. I[a], 45.

perception sensible et sur les actes d'imagination, elle sort tout entière des caractères de l'acte *conscient*.

Sous le nom d'acte *conscient*, la psychologie cartésienne entend indifféremment l'acte du sens intime et l'acte de la conscience intellective.

L'immatérialité de l'âme se démontre donc par la simplicité ou l'indivisibilité de la sensation et du désir sensible, aussi bien que par les caractères de la connaissance intellective et de la volition supérieure [1]).

On comprend, en conséquence, que les psychologues cartésiens, toujours sous l'influence du même point de vue, établissent en première ligne la simplicité de l'âme, pour en déduire ensuite sa spiritualité. Chez les scolastiques, au contraire, la simplicité de l'âme n'est qu'un corollaire de son immatérialité.

*
* *

Nous venons de voir ce qu'est la pensée : Quel est son contenu ? quelles sont nos pensées et que nous disent-elles sur la réalité ?

En d'autres mots, nous avons assisté à l'analyse de la pensée, celle-ci étant envisagée au point de vue subjectif; Descartes va passer au point de vue objectif, ou plutôt critique; pour étudier les relations entre les diverses pensées de l'âme et les objets qu'elles représentent.

Laissons la parole à Descartes lui-même :

" Il faut, dit-il, que je divise toutes mes pensées en certains „ genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a pro- „ prement de la vérité ou de l'erreur.

„ Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des „ choses et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom „ d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, „ ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont „ quelques autres formes comme lorsque je veux, que je crains,

[1]) Voir Duquesnoy, *La perception des sens ;* P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 211.

„ que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose „ comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi „ quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-„ là ; et de ce genre de pensées les unes sont appelées *volontés* ou „ *affections*, et les autres *jugements*.

„ Maintenant, pour ce qui concerne les *idées*, si on les considère „ seulement en elles-mêmes et qu'on ne les rapporte point à quelque „ autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; „ car, soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins „ vrai que j'imagine l'une que l'autre.

„ Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la „ fausseté dans les *affections* ou *volontés* : car encore que je puisse „ désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toute-„ fois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire.

„ Ainsi il ne reste plus que les seuls *jugements*, dans lesquels „ je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or, „ la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer „ consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont sem-„ blables ou conformes à des choses qui sont hors de moi.

„ Or, entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les „ autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et „ inventées par moi-même. Car, que j'aie la faculté de concevoir ce „ que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une „ pensée, il me semble que je ne tiens point cela, d'ailleurs que de „ ma nature propre ; mais si j'ois maintenant quelque bruit, si je vois „ le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que „ ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de „ moi... Or, ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de „ considérer, touchant les idées qui me semblent venir de quelques „ objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent „ à les croire semblables à ces objets... Or, tout cela me fait assez „ connaître que c'est seulement par une aveugle et téméraire impul-„ sion que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi et différentes „ de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque „ autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou „ images et imprimaient leurs ressemblances.

„ Mais il se présente une autre voie pour rechercher si, entre „ les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui „ existent hors de moi... „ [1])

[1]) Médit. 3me.

Le problème critériologique est posé : comment Descartes va-t-il le résoudre ?

Nous présenterons, en la résumant, la suite de son argumentation :

Mes idées, envisagées au point de vue *subjectif*, comme de certaines façons de penser, ne diffèrent pas, dit-il, les unes des autres ; mais au point de vue *objectif*, elles diffèrent entre elles.

D'abord, il y en a une qui me représente moi-même à moi-même ; une autre me représente un Dieu ; d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des animaux, d'autres des anges et d'autres enfin me représentent des hommes, semblables à moi.

La *réalité objective* que mes idées possèdent demande sa raison suffisante. Or, cette raison ne peut se trouver que dans un être possédant réellement, d'une manière *actuelle, formelle ou éminente*, ce qu'il y a de réalité *objective* dans nos idées. Sinon, il faudrait dire qu'il y a dans l'objet de mes idées quelque chose qui vient du néant.

Pour l'objet de l'idée de moi-même, aucune difficulté, attendu que j'ai déjà la connaissance certaine que je suis, moi, chose pensante. Pour les idées des autres hommes, des animaux, des anges, je m'explique sans peine leur formation à l'aide d'éléments empruntés aux idées des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges.

Restent les idées des choses corporelles et l'idée de Dieu.

**“ Pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y „ reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble „ pouvoir venir de moi-même...**

**„ Partant, il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il „ faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi- „ même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éter- „ nelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante,**

„ et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il „ est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, „ ces avantages sont si grands et si éminents, que, plus attentivement „ je les considère et moins je me persuade que l'idée que j'en ai „ puisse tirer son origine de moi seul. Et, par conséquent, il faut „ nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu „ existe : car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela „ même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée „ d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été „ mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

" Et je ne dois pas m'imaginer que je ne conçois pas l'infini par „ une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est „ fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la „ négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je „ vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la „ substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai „ en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du „ fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car comment serait-il „ possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, „ c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas „ tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait „ que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts „ de ma nature ? „ [1])

D'ailleurs, moi-même qui ai cette idée de Dieu, je ne pourrais pas être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu.

Je demande, en effet, de qui aurais-je mon existence ?

Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu ; car on ne peut rien imaginer de plus parfait ni même d'égal à lui.

Or, si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs, et enfin, il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée et ainsi je serais Dieu.

De mes parents ? Ce n'est que déplacer la difficulté.

D'autres causes moins parfaites que Dieu ? Cela ne peut

[1]) *Ibid.*

être, car « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet ».

Donc il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un Être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée.

Dès lors, il n'y a plus qu'une question à résoudre : De quelle façon ai-je acquis cette idée ? « Je ne l'ai pas reçue par « les sens ; elle n'est pas une pure fiction de mon esprit et, par « conséquent, il ne me reste plus autre chose à dire sinon que « cette idée est née et produite avec moi, dès lors que j'ai été « créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même... »

« Ce Dieu n'a aucuns défauts ; d'où il est assez évident qu'il « ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous « enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque « défaut »[1]).

Donc la perfection de Dieu nous est une garantie de la vérité de nos jugements sur les choses extérieures ; la seule condition que la certitude exige de nous, c'est que nous nous en tenions à ce qu'il y a de clair et de distinct dans nos idées.

Ainsi, nous sommes fixés sur la double question de la nature et de l'origine de nos idées :

Nous avons deux idées innées « produites avec nous dès lors que nous avons été créés » : l'idée du moi et l'idée de Dieu.

Ces deux idées sont claires et distinctes, c'est-à-dire immédiates et propres.

Au moyen de ces deux idées on s'explique la formation de toutes nos autres idées claires et distinctes.

L'idée de Dieu ne s'explique que grâce à l'action, et dès lors, dépendamment de l'existence d'un Être parfait qui en est l'auteur.

Un Être parfait est incapable de nous tromper.

Donc nos connaissances claires et distinctes ne nous trompent point, mais sont l'expression fidèle de la réalité.

[1]) *Ibid.*

*
* *

Résumons, en forme de conclusion générale, les traits principaux de cette première partie de la psychologie cartésienne :

Je suis une substance pensante.

Ma pensée embrasse tous les faits perçus par le sens intime ou la conscience, à savoir, des faits sensibles ou affectifs, des faits volontaires, des faits intellectifs ou des jugements.

Ma nature se révèle par ma pensée : je suis un esprit dont l'attribut est de penser.

La méthode de la psychologie c'est donc exclusivement le sens intime ou la conscience.

Il n'y a d'ailleurs pas de distinction réelle entre la substance et son attribut, entre mon âme et ma pensée.

Ma pensée prouve la spiritualité ou l'immatérialité de ma nature, car entre les attributs d'une chose pensante et les attributs d'une chose corporelle, il y a incompatibilité. La pensée et l'étendue s'excluent. Les idées claires et distinctes que j'ai de l'une et de l'autre me le font voir.

Si je ne suis qu'un esprit dont toute la nature ou l'essence est de penser, les phénomènes propres au corps, qu'ils appartiennent à la vie végétative ou à la vie animale, échappent à la psychologie et sont exclusivement du domaine de la physique ou plutôt de la mécanique.

Voilà la pensée sous son aspect subjectif : à ce point de vue toutes nos pensées sont identiques. Mais, au point de vue objectif, elles diffèrent les unes des autres : il en est plusieurs dont l'origine s'explique à l'aide d'éléments empruntés ; il en est d'autres, celle du moi et celle de Dieu, qui sont en moi dès l'origine.

L'idée de Dieu ne peut avoir pour cause que Dieu lui-même.

Donc Dieu existe.

Mais Dieu, Être parfait, ne peut me tromper.

Donc je puis me reposer dans la certitude que mes idées, pourvu que je m'en tienne à celles qui sont claires et distinctes, sont l'expression fidèle de la réalité.

La psychologie de Descartes se relie ainsi, à son point de départ et à son terme final, à la recherche critique de la vérité.

Nous n'avons pas l'intention de nous étendre ici sur la partie critique de la philosophie cartésienne. C'est à sa psychologie que nous attachons. Nous l'avons envisagée sous un premier aspect, en tant qu'elle se donne pour unique objet l'étude de l'âme pensante par la conscience. A ce point de vue, la psychologie de Descartes est spiritualiste à l'excès. Que deviendra-t-elle lorsqu'elle devra considérer l'âme humaine en rapport avec les formes d'activité corporelle, qui s'imposent, bon gré mal gré, au regard de la conscience ?

Nous aborderons ce second point de vue dans un suivant article.

*(à suivre.)* D. Mercier.

# Mélanges et Documents

III.

## BREF DE S. S. LÉON XIII

**relatif à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain**

En suite des documents Pontificaux relatifs à l'Institut Supérieur de Philosophie, et que nous avons précédemment publiés [1]), nous reproduisons ci-après une nouvelle lettre de S. S. Léon XIII à S. E. le Cardinal-Archévêque de Malines.

*Dilecto Filio Nostro Petro Lamberto S. R. E. Card. Goossens Archiepiscopo Mechliniensi.*

DILECTE FILI NOSTER, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Probe nosti qua firma ac studiosa voluntate propositum Nostrum prosecuti hucusque simus, quod jam Pontificatus initio Prædecessori Tuo significavimus, de amplificandis in isto perillustri Lovaniensi Athenæo philosophiæ studiis, ut Belgica etiam juventus de solidis uberibusque fructibus particeps fieret, quos ex restauratione christianæ philosophiæ ad mentem Divi Thomæ a nobis firmiter intentos ubique terrarum jam ex parte, Deo favente, in bonum Ecclesiæ et civilis societatis obtentos fuisse lætamur, uberioresque in dies obventuros certo confidimus.

Opportunis præcipuum in hunc scopum adhortationibus Nostris et pluries datis epistolis, Nos minime latet, qua actuosa propensione ac zelo morem gesserint, Te quidem duce, dilectissimi omnes Belgii Episcopi, aliique e clero et laicis viri præclarissimi, ita ut in Lovaniensi Universitate nedum philosophiæ studia reapse amplificata fuerint, sed etiam, quod in votis erat, singularis Schola quæ Divo Thomæ inscribitur, paucis abhinc annis instituta sit, eique adnexum Seminarium pro Diœcesium clericis ingenio ac pietate præstantioribus.

Debitas laudes hac arrepta occasione Tibi, singulisque Præsulibus, aliisque catholicis viris pro in id collatis officiis, curis et sumptibus iterum ex animo rependere pergratum est.

[1]) Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1894 p. 76 et 286.

Quos interea fructus inde maximos in Domino auspicari fas est, ut firmius ac securius caperentur, leges et præscripta tum Scholæ tum Seminarii Nobis deferenda injunximus, quæ collatis consiliis Lovanii confecta, revisa jam et probata per S. Studiis regundis præpositam Congregationem, Nostra auctoritate mense Julio superioris anni sancita fuere.

De quorum fideli executione peculiarem commendationem facere haud ducimus, quum omnes Episcopos libentissime et grato animo ea accepisse testentur litteræ collectim Nobis datæ mense Octobri nuper elapso.

Si quæ cæterum exorta sunt dubia in nonnullis articulis interpretandis, Nostram mentem Tibi patefacere jam commisimus per dilectum Filium Nostrum Card. ejusdem Congregationis Præfectum spesque affulget fore ut omnia quam citius componantur.

Attamen unum præ omnibus per has Nostras Litteras speciali modo commendandum censemus, ut nempe in lectionibus habendis, iis quidem exceptis, quæ scientias naturales, quas vocant, historiamque respiciunt, latina lingua adhibeatur : hujusmodi enim latini sermonis usum in statutis præscribendum expressa Nostra mandavimus voluntate, a qua nullo modo recedendum omnes admonitos volumus sive institutores sive alumnos.

Quo enim pacto serio et solide in Divi Thomæ et scholasticorum doctrinam incumbere alumni poterunt, eorumque immortalia evolvere volumina, latine conscripta, hujus idiomatis nescii ?

Impervii profecto iis semper erunt electissimi scientiæ thesauri inibi per sæcula a summis ingeniis congesti !

Nec institutoribus ipsis facilis res erit, si scholæ conceptus, axiomata, terminos vel ipsos vernacula lingua explanare conentur. Viros autem altioris eruditionis ac scientia vere præstantes, quales thomisticæ scholæ alumnos optamus, vel maxime dedecet latinam linguam non callere, præsertim si de clericis agitur. Ecclesiæ mancipatis cui proprium est Latii sermone a sæculis uti et gloriari. Quod laicos autem attinet, quorum solidior in philosophicis disciplinis institutio Nobis etiam cordi est, eos a Thomisticæ scholæ frequentia latini sermonis usus arcere non debet, sed potius allicere, si serio scientiæ inhiant possessui et honoribus. Quam forsan ab initio cursuum invenient difficultatem cito evincent, prout exemplum probat alumnorum, qui ex diversis regionibus et linguis Urbem conveniunt innumeri, ut scientiis vacent, quæ semper latine explanantur.

Spe certa igitur Nos nitimur, ut si executioni debito, quo par est, obsequio mandentur omnia, quæ vel commendanda vel præscribenda

significavimus, ex alumnis qui Thomisticæ Scholæ cursus Lovanii rite celebraverint, strenuus profecto, licet initio exiguus, brevi efformari poterit virorum numerus, qui omnis philosophiæ apparatu apprime instructi, in Diœcesibus præsto esse Episcopis possint, et adjutores validissimi hac temporum pravitate ut contra innumeros veritatis, præsertim fidei, hostes vel ipsis scientiæ armis invicti sese opponant et erigant.

Primitias uberemque horum fructuum copiam ut colligant nedum Episcopi sed et omnes Belgicæ, Nobis dilectissimæ, nationis civium ordines enixe a Deo adprecamur, medio et auctore ipso sanctissimo scholarum Magistro, qui suis favoribus Thomisticæ Lovaniensis scholæ alumnos, in Ecclesiæ spem et christianæ philosophiæ jura succrescentes, profecto e cœlo amplecti non desinet, ita ut omnibus, qui optime de eorum institutione meriti fuerint, datum tandem sit de assiduis in hoc nobilissimum opus præstitis curis, pretiosis inde manantibus beneficiis satis compensari ac in Domino abunde solari.

Auspicem interim divinorum munerum et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem Tibi Dilecte Fili Noster, tuis in Episcopatu Collegis, moderatoribus, institutoribus, ac alumnis universis Lovaniensis Athenæi, Scholæ præsertim Divi Thomæ Benedictionem effusa caritate impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 6ª Februarii 1896, Pontificatus Nostri anno decimo octavo.

LEO PP. XIII.

---

*A Notre très cher Fils Pierre Lambert Goossens,*
*Cardinal de la Sainte Église Romaine, Archevêque de Malines.*

CHER FILS, SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE.

Vous savez parfaitement avec quelle fermeté et quelle ardeur Nous Nous sommes appliqué à poursuivre jusqu'à présent l'exécution d'un projet que, dès le début de Notre Pontificat, Nous avons communiqué à votre prédécesseur pour le développement des études philosophiques dans votre illustre Université de Louvain. Nous voulions faire participer la jeunesse belge aux fruits solides et abondants que Nous espérons fermement recueillir pour l'univers entier de la restauration de la philosophie chrétienne selon saint Thomas. Ces fruits, grâce à Dieu, Nous les voyons avec joie obtenus déjà en partie à l'avantage de l'Église et de la société civile, et Nous avons la pleine confiance qu'avec le temps ils seront plus abondants encore.

Les exhortations que Nous avons données à diverses occasions et qui visent avant tout ce but, les lettres que Nous avons envoyées à plusieurs reprises, ont reçu, Nous ne l'ignorons pas, sous votre direction, l'accueil le plus empressé et le plus chaleureux de tous nos bien-aimés frères les Évêques de Belgique et d'autres personnages éminents ecclésiastiques et laïcs. Il en est résulté que non seulement les études philosophiques ont reçu à l'Université de Louvain un réel développement, mais encore, ce qui était dans Nos vœux, que depuis peu d'années une école spéciale y a été instituée sous le vocable de saint Thomas et qu'à cette école a été annexé un séminaire pour des ecclésiastiques de tous les diocèses, qui se seraient distingués par leur talent et leur piété. Il Nous est très agréable de saisir cette occasion pour vous offrir de nouveau et du fond du cœur, à Vous, à chacun des Évêques et aux autres catholiques les éloges que vous méritez pour les travaux, les soins et les largesses que vous avez consacrés à cette œuvre.

Cependant, afin d'assurer pour l'avenir les fruits très grands qu'il est permis d'en espérer dans le Seigneur, Nous avons ordonné de Nous soumettre les lois et règlements tant de l'École que du Séminaire. Ces lois et règlements, rédigés à Louvain de commun conseil, revisés ensuite et approuvés par la Sacrée Congrégation des Études, ont été sanctionnés de Notre autorité au mois de juillet de l'année dernière. Il Nous paraît inutile d'en recommander particulièrement la fidèle exécution, puisque tous les Évêques, dans une lettre collective du mois d'octobre dernier, ont déclaré qu'ils les ont reçus de grand cœur et avec reconnaissance.

Si d'ailleurs il s'est élevé quelques doutes relativement à l'interprétation de certains articles, Nous avons déjà fait connaître Notre volonté par l'entremise de Notre cher Fils, le Cardinal Préfet de la susdite Congrégation, et Nous espérons que tout s'arrangera sans tarder.

Toutefois, il est un point que Nous jugeons devoir vous recommander plus spécialement que tous les autres par les présentes lettres, c'est que dans l'enseignement, sauf en ce qui concerne les sciences naturelles et l'histoire, on se serve de la langue latine pour les leçons : Notre volonté expresse a été, en effet, que dans les Statuts l'usage du latin fut prescrit, et Nous voulons que tous les professeurs, aussi bien que les élèves, soient avertis qu'il n'y a lieu en aucune façon de revenir sur cette décision.

Comment, en effet, des élèves pourraient-ils s'adonner d'une façon

sérieuse et solide à l'étude de saint Thomas et des scolastiques, parcourir leurs ouvrages immortels qui sont écrits en latin, s'ils ignorent cette langue ? Il est clair que pour eux seront à jamais fermés les trésors les plus précieux de la science accumulée dans ces livres, à travers les siècles, par les génies les plus éminents !

Quant aux professeurs eux-mêmes, ce ne serait pas chose facile s'ils allaient s'efforcer d'exposer en langue vulgaire les concepts de l'École, ses adages et jusqu'à sa terminologie propre. De fait, pour des hommes d'une profonde érudition et d'une science réellement supérieure, tels que Nous souhaitons que soient les étudiants de l'École Saint-Thomas, il serait vraiment honteux de ne point connaître à fond la langue latine, surtout s'il s'agit de clercs voués au service de l'Église qui se fait une gloire d'user depuis des siècles de la langue du Latium. Et pour ce qui concerne les laïcs, que Nous avons également à cœur de pousser à une formation philosophique plus complète, l'usage de la langue latine, loin de les éloigner des leçons de l'école Thomistique, doit plutôt les y engager, s'ils aspirent sincèrement à la possession de la science et à ses avantages honorifiques. Si, tout d'abord, ils éprouvent une certaine difficulté, ils auront bientôt fait de la vaincre, comme le prouve l'exemple des élèves qui affluent à Rome en grand nombre, des contrées aux langues les plus diverses, pour s'adonner à l'étude des sciences qui s'y enseignent toujours en latin.

Nous avons donc la conviction que, si tous les conseils ou les ordres que Nous avons fait donner sont mis à exécution avec la soumission qui convient, il pourra se former, à bref délai, parmi les élèves qui auront fréquenté régulièrement les cours de l'école Saint Thomas une élite, quoique peu nombreuse à l'origine, d'hommes profondément versés dans toutes les connaissances philosophiques, capables de se rendre utiles aux Évêques dans leur diocèse, et de leur prêter, par les temps mauvais que nous traversons, un secours très efficace pour affronter et combattre victorieusement, avec les armes mêmes de la science, les ennemis sans nombre de la vérité et surtout de la Foi.

Puissent non seulement les Evêques, mais aussi toutes les classes de ce peuple belge qui Nous est si cher, recueillir les prémices de ces fruits suivies d'une abondante moisson ! C'est ce que Nous demandons instamment à Dieu par le secours et l'intercession du très saint Patron des écoles. Du haut du ciel, le saint Docteur ne cessera de combler de ses faveurs les élèves de l'école Thomiste de Louvain,

qui, répondant aux espérances de l'Eglise, se formeront à la défense des droits de la philosophie chrétienne. Tous ceux qui auront utilement concouru à cette formation recevront ainsi, par les avantages précieux qui en découleront, d'abondantes récompenses et consolations dans le Seigneur pour le constant dévouement qu'ils auront prêté à cette œuvre grandiose.

En attendant, comme gage des faveurs célestes et comme témoignage de Notre bienveillance particulière, Nous vous donnons de de tout cœur, à Vous, Notre très cher Fils, à vos collègues de l'Épiscopat, aux supérieurs, aux professeurs et à tous les étudiants de l'Université de Louvain, surtout de l'École de Saint-Thomas, la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 6 février 1896, de Notre Pontificat l'année XVIII.

LÉON XIII. PAPE.

---

IV.

## La Psychologie des Peuples

Le socialisme, qui a la prétention souvent affichée d'étendre sa domination sur tous les pays, de répandre partout avec ses idées l'autorité de son organisation égalitaire, rencontrera sur sa route, au cours de ses tentatives de conquête, bien des difficultés insurmontables. De toutes parts surgiront de terre des oppositions ardentes, des barrières naturelles. Le rouleau que l'on veut faire passer sur l'univers pour broyer tout ce qui lève la tête s'arrêtera bientôt embarrassé dans les obstacles, et c'est en vain qu'on voudrait atteler des chevaux de renfort à la machine enrayée; les efforts nouveaux seront impuissants et l'on délaissera l'instrument de guerre et de torture au milieu des champs jusqu'à ce que la rouille s'en empare et le détruise.

Le génie de chaque peuple résiste à l'égalitarisme universel. Les nationalités particulières forment des blocs qu'on ne peut fondre en un tout homogène.

Après avoir salué cette espérance, nous devons, pour le profit de notre cause, pour le mérite de notre science, étudier la psychologie des peuples au milieu desquels nous vivons.

Ce qui est vrai des individualités est vrai des nationalités. Or, en chacun de nos semblables, nous trouvons cependant des traits spéciaux. “ Tout homme, enseigne Mgr Mercier, ayant sa nature individuelle distincte, porte en soi, dès le principe, certaines inclinations congénitales et héréditaires, les unes organiques, sensibles, les autres suprasensibles et spontanées, qui impriment à son activité une allure habituellement la même : c'est cet ensemble d'inclinations qui forme le fond du caractère d'un chacun.... Ces considérations forment la base des règles à suivre dans l'œuvre délicate et difficile de l'éducation [1]). „

Si l'éducation individuelle doit être appropriée à chaque nature, se modifier d'après les caractères, à combien plus forte raison l'éducation nationale (et par là nous entendons tout ce qui concourt à la formation et à l'amélioration de la société) ne doit-elle pas s'adapter aux tendances et aux mœurs du pays! Il y va, en effet, non du bonheur d'un homme mais du salut public !

Or, aujourd'hui nous sommes à un passage angoissant de l'histoire du monde. Il ne s'agit pas de faire fausse route et la prudence seule peut nous éviter bien de tristes déconvenues. Écoutez la solennelle confidence de Gladstone : “ Je fais souvent ressortir à des amis plus jeunes que nous, les vieux, avons traversé durant ces cinquante dernières années une époque relativement facile, beaucoup plus facile que celle qu'ils auront à parcourir. Je me réjouis parfois à la pensée que ce ne sera pas à moi qu'incombera la tâche de résoudre les problèmes dont la solution va s'imposer. L'explication en réside dans ce fait que toutes les questions à notre ordre du jour pouvaient se résoudre au moyen d'un principe très simple. En effet, après un moment de réflexion, vous constaterez qu'à part quelques exceptions, telles que les *Factory Acts*, le grand travail de la dernière moitié de ce siècle a été un travail d'émancipation. Nous avons émancipé et encore émancipé, mais c'est tout. Il est relativement facile d'émanciper. De fait, enlever les barrières, permettre aux forces d'avoir libre jeu est chose aisée. A présent que cette besogne est presque complètement achevée et que nous avons à envisager l'autre problème, celui de la législation constructive, nous rencontrerons beaucoup plus de difficultés „ [1]).

On s'est beaucoup préoccupé des principes. On a pénétré dans les

[1]) *Cours de Philosophie*, vol. II. La Psychologie. Louvain, 1892, pp. 442-443.
[2]) *Le Contrat de Travail*, par STOCQUART, Bruxelles, 1895, pp. 13-14.

législations étrangères. On a fait une ample provision de tout genre de matériaux. Mais comme le laboureur vigilant approprie la semence et la culture à la composition spéciale du sol, de même il est d'un bon sociologue, d'un prudent législateur de faire un choix qui soit conforme au caractère de son pays. On n'implante pas à la légère un palmier des tropiques dans nos régions brumeuses. Eh bien! l'esprit national est aussi réfractaire à l'introduction des systèmes sortis des combinaisons étrangères.

Il y a donc une nécessité pour le semeur d'idées de connaître la nature intime des peuples. Une science existe à cet effet et nous voulons en tracer la silhouette [1]).

L'école dialectique a le tort de ne suivre que le développement des idées, comme si l'homme était une intelligence rigide et impeccable. L'école historique, sur l'ensemble des faits, établit des lois descriptives mais oublie la moelle de l'explication. L'école naturaliste procède par analogies dangereuses. Il faut se servir de ces divers instruments, mais avant tout il est nécessaire de prendre à part les substances propres de cette grande vie populaire pour en faire un examen spécial.

" Un peuple est un ensemble d'hommes qui se regardent comme un peuple. Il est l'œuvre spirituelle de ceux qui le composent, qui le créent incessamment. Toute son essence est dans les âmes „. Cette définition est en opposition avec le sens habituel prêté au mot peuple qui désigne, dit-on, une agglomération d'hommes ayant la même origine, le même langage, les mêmes mœurs, et habitant le même sol. Lazarus, tout en reconnaissant que plusieurs circonstances externes concourent souvent à la formation d'une identité de sentiments, fait observer que les ambiances physiques ou physiologiques, souvent le véhicule d'une communauté spirituelle, sont cependant impuissantes à expliquer en toute hypothèse l'origine des peuples. Il justifie très-logiquement sa manière de voir. " Les Turcs, observait déjà Hégel, habitent là où les Grecs habitaient! Bien plus, un même peuple, sur un même sol et sous un même climat, s'élève, puis s'abaisse. La présence de la mer ne donne pas également à tous les peuples du littoral un caractère de marins. D'un autre côté, l'influence de la race est très limitée. Élevez dès l'enfance un Chinois en Europe ; sa tournure d'esprit sera plus européenne que chinoise. Ni le caractère ni l'intel-

[1]) *Les Sciences sociales en Allemagne*, par C. Bouglé, Paris, 1896, I Lazarus, *La Psychologie des Peuples*, pp. 18-42.

ligence ne distinguent plus aujourd'hui des Allemands les descendants des réfugiés français. L'esprit triomphe de la race comme de la terre. „ D'où découle la conclusion : " Les peuples sont des principes spirituels „.

Voici donc un premier élément où la psychologie peut s'exercer. Mais prenez l'explication ordinaire du peuple. Admettez l'absolue puissance de la situation géographique, de la race et de la langue ; encore remarque-t-on que " ce sentiment qui fait que les individus se considèrent comme un peuple n'est pas le même chez tous les peuples „ et l'on aura un nouvel élément d'étude psychologique.

Il faut distinguer la psychologie des peuples de la psychologie des foules [1]). Celle-ci recherche les tendances communes des foules, mouvements identiques de passion et d'entraînement. Au contraire, les nationalités se diversifient l'une de l'autre. " Pour juger qu'un homme est de leur peuple, l'Américain, le Français, l'Allemand demanderont des signes différents. Les consciences nationales ne se ressemblent pas. La définition de la nation différera donc avec les nations. „

Cependant ces variations n'empêchent pas qu'on puisse trouver une classification commune pour l'étude de ces phénomènes divers ; et ici encore apparaît un nouvel élément d'analyse psychologique. Lazarus signale à cet endroit : l'identité des pensées et l'identité des manières de penser.

L'identité des pensées d'abord. Tandis que nous concevons une idée, tout autour de nous, sans que nous le sachions, la même idée germe spontanément dans les cerveaux de nos compatriotes. Notre pensée est comprise par nos frères avant que nous l'ayons complètement exprimée. Il y a là un patrimoine commun qui cependant aujourd'hui, grâce à la facilité des communications intellectuelles, tend à devenir le bien général de tous les peuples.

Mais l'identité des façons de penser reste plus persistante parce qu'elle émane plus spontanément, plus physiologiquement du fonds même des nationalités. Chaque peuple a sa tournure d'esprit spéciale. Et sur les mêmes données, l'Allemand, le Français, l'Anglais élèveront des systèmes différents. Tandis que l'identité des pensées se rapporte plus spécialement au passé des notions acquises, l'identité des façons de penser s'adresse à l'avenir.

[1]) *La Psychologie des Foules*, GUSTAVE LEBON. Paris Félix Alcan. V. *Journal des Tribunaux*, 1896, pp. 241, 305.

Des sociologues, comme récemment M. Edmond Demolins, directeur de la *Science sociale*, comparent les divers pays et donnent la préférence à l'un d'eux qu'ils choisissent comme type et dont ils voudraient voir généraliser les mœurs et les systèmes. Ces déductions, admirables au point de vue théorique, font un peu trop bon marché de la psychologie des peuples et surtout de la manière spéciale à chaque nation de concevoir les choses, de résoudre les difficultés sociales. Tous les peuples ont-ils l'action hardie et tenace, l'initiative individuelle de la race anglo-saxonne ? Tous les peuples ont-ils l'esprit discipliné des Allemands ?

On le voit : la psychologie des peuples intervient largement dans l'étude explicative de l'histoire, du droit civil, politique et social. Elle doit servir aussi de lumière lorsqu'on recherche les institutions les meilleures pour l'amélioration des sociétés particulières.

Nous en avons dit assez pour faire connaître l'importance des travaux de vulgarisation de M. Bouglé, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, qui dans son ouvrage expose, sur pièces de première main, les méthodes actuelles des sciences sociales en Allemagne.

MICHEL BODEUX.

---

Bulletin de l'Institut Supérieur de Philosophie

III.

## SOMMAIRE DU COURS DE CRITÉRIOLOGIE OU D'ÉPISTÉMOLOGIE.

**professé par M. MERCIER.**

---

Le cours intitulé *critériologie* ou *épistémologie* a pour objet l'étude des fondements de la science certaine.

Il comprend *deux parties,* l'une générale, *la certitude,* l'autre spéciale, *nos certitudes.*

Spontanément, nous adhérons avec une inébranlable fermeté à diverses propositions que nous tenons pour vraies et que nous appelons certaines. Lorsque l'esprit réfléchit sur ces adhésions, est-il en état de justifier la certitude avec laquelle il y est spontanément attaché? Le scepticisme dit non; le dogmatisme dit oui.

Si le dogmatisme a raison contre le scepticisme, il doit exister un *motif* d'adhésion, l'intelligence doit être capable de voir que ses assentiments certains ne sont pas le résultat d'une impulsion subjective, mais l'effet d'une cause objective, d'un motif.

Existe-t-il un pareil motif de certitude et l'intelligence est-elle en état de se rendre compte qu'elle en subit l'influence?

Telle est, en termes généraux, la question générale qui se pose à propos de la science certaine.

Nous l'examinons dans la *Première partie* que nous pouvons intituler : *L'existence de la science certaine,* ou encore, *Théorie générale de la certitude* ou, en un seul mot, *La certitude.*

Admettons qu'il existe un motif de certitude et que, par voie de conséquence, la connaissance certaine, en général, est justifiable, une question ultérieure se pose aussitôt : nombreuses sont les connaissances auxquelles nous accordons spontanément notre assentiment; sont-elles toutes susceptibles d'une justification réfléchie? *Quelles* sont les connaissances que nous pouvons, après réflexion,

considérer comme motivées? *Quand* sommes-nous légitimement certains?

Tel est l'objet de la *Seconde partie : L'application de la théorie générale de la certitude à nos différentes connaissances certaines* ou, plus brièvement, *Nos certitudes.*

## PREMIÈRE PARTIE.

### La Certitude.

La *Première partie* est partagée en *quatre livres.*

Le *Livre premier* formule les problèmes dans lesquels se décompose l'étude générale de la science certaine.

Avant tout, il y a une question préliminaire à résoudre : Quelles sont les conditions du débat engagé entre le scepticisme et le dogmatisme? Quel est, quel doit être l'état initial de l'intelligence au moment où elle aborde la question essentielle de la science certaine?

Vient ensuite cette question essentielle elle-même dont nous définirons plus exactement l'énoncé tout à l'heure.

Voici le schema de ce *livre premier :*

*Chapitre I.* Origine psychologique du problème de la certitude.

*Chapitre II.* Les termes du problème : la vérité; la connaissance de la vérité; la certitude dans la connaissance de la vérité; le pourquoi de cette certitude.

*Chapitre III.* La position du problème : I, une question préalable relative à l'état dans lequel l'esprit doit aborder le problème proprement dit de la science certaine; II, le problème fondamental lui-même.

* * *

*Livre deuxième : Solution de la question préliminaire.*

*Chapitre I. Le doute universel.*

*Article 1.* Attitude des sceptiques qui prétendraient débuter par le doute universel.

*Article 2.* Attitude des partisans du doute universel méthodique.

*Article 3.* Critique du scepticisme et du doute méthodique.

*Chapitre II. Le dogmatisme exagéré.*

*Article 1.* Exposé du dogmatisme exagéré : théorie des trois vérités primitives.

*Article 2.* Discussion de la théorie.

*Chapitre III. Le dogmatisme aristotélicien :* En quoi il consiste, — raisons qui l'appuient.

*Conclusion :* L'état initial de l'esprit c'est la certitude, non pas une certitude aveugle, antérieure à la perception du motif qui la justifie, mais une certitude motivée, consécutive à la manifestation réfléchie de la vérité.

La preuve de l'existence d'un motif suffisant de certitude doit faire l'objet des livres suivants.

* * *

L'esprit est certain lorsqu'il a conscience de connaître la vérité. Connaître la vérité c'est juger qu'un attribut appartient à un sujet préalablement conçu par l'esprit. Être certain, c'est voir qu'un prédicat appartient à un sujet, et avoir conscience de voir cette appartenance du prédicat au sujet.

Le sujet d'un jugement certain peut être envisagé comme un objet abstrait, de l'ordre *idéal,* ou comme un objet concret, de l'ordre *réel.* Entre un objet abstrait, idéal, pris comme sujet, et le prédicat attribué à ce sujet, il y a des relations qui se présentent à l'esprit avec les caractères de nécessité, d'universalité, d'éternité.

Sur quelle base s'appuie la certitude des jugements de l'ordre idéal? Comment s'expliquent les caractères des vérités de l'ordre idéal? Première question fondamentale : elle fait l'objet du *Livre III.*

Le sujet de nos jugements n'a-t-il qu'une objectivité idéale ou exprime-t-il une réalité? Est-il, sinon une chose réalisée, existante, tout au moins une chose réalisable, intrinsèquement possible? En deux mots, le sujet de nos jugements est-il un être *fictif* ou un être *réel?* Seconde question fondamentale : elle fait l'objet du *Livre IV.*

La réponse à ces deux questions est la solution du problème que nous avons appelé plus haut le problème fondamental de la certitude.

* * *

*Le livre troisième* doit donc fournir la solution de la première partie du problème fondamental de la certitude. Nous lui donnons pour titre : *L'objectivité des jugements de l'ordre idéal;* nous y ajoutons en sous-ordre : *l'examen des caractères de nécessité, d'universalité et d'éternité des vérités idéales.*

Dire que les jugements de l'ordre idéal ont une valeur objective, c'est dire que l'union mentale du prédicat et du sujet est motivée. Quel est ce motif?

*Chapitre I.* Quel ne peut pas être le motif suprême de certitude des vérités idéales.

*Chapitre II.* Quel est le motif suprême de certitude des vérités idéales.

*Chapitre I.* Le motif suprême de certitude ne peut être ni 1° extrinsèque, ni 2° purement subjectif, mais doit être intrinsèque et objectif.

*Article 1.* Critique du traditionalisme absolu — modéré — des vues de Pascal sur la certitude.

*Article 2.* Examen des théories subjectivistes de l'école écossaise — de Jacobi — de Descartes — de Herbert Spencer — de Kant — des néo-criticistes.

*Article 3.* Discussion du procédé qui fait reposer, avec Descartes, toute certitude sur les attributs divins. — La philosophie platonicienne ou augustinienne au point de vue critériologique.

*Chapitre II.* Il existe un motif immédiat, intrinsèque, objectif de certitude.

*Article 1.* Aperçu général sur la critique de la raison pure de Kant. — Preuve directe de l'objectivité de l'ordre idéal.

*Article 2.* Opposition de caractères entre certains jugements que nous appelons de l'ordre idéal et les jugements empiriques.

*Article 3.* Critique des jugements synthétiques *à priori* de Kant — et critique de l'empirisme positiviste.

***

*Livre quatrième.* Solution de la seconde partie du problème fondamental de la certitude : *Réalité objective de nos concepts.*

*Chapitre I.* État de la question. — Subjectivisme kantien. — Discussion.

*Chapitre II.* Preuve de la réalité objective de nos concepts.

*Thèse* à établir : Les formes intelligibles qui nous fournissent le sujet de nos jugements sont douées de réalité objective.

*Article 1.* Preuve négative de la thèse : solution du problème des universaux. Le problème des universaux au point de vue logique ; — au point de vue historique. — Solution aristotélicienne et scolastique du problème des universaux.

*Article 2.* Preuve positive de la thèse : L'objet des formes intelligibles est emprunté à l'objet des formes sensibles ; — l'objet des formes sensibles est réel.

Objections et réponses.

Retour à la critique de la raison pure de Kant.

*Conclusion générale de la première partie :* Le *sujet* de nos jugements représente donc un objet *réel.* Dès lors, les prédicats que nous empruntons à des sujets réels sont doués à leur tour de réalité objective. (Livre IV.)

Attribuer un prédicat à un sujet c'est juger.

Raisonner c'est enchaîner des jugements.

Or, l'attribution du prédicat au sujet dans nos jugements est déterminée par la manifestation de l'appartenance objective du second terme au premier (Livre III).

Donc nous sommes légitimement certains que nos jugements et, par suite, nos raisonnements énoncent des rapports conformes à la réalité ou, comme l'on s'exprime souvent, nous avons la certitude que les lois de la pensée répondent aux lois des choses.

Ainsi se justifie le savoir humain considéré *réflexivement,* c'est-à-dire comme formant un système de connaissances *réfléchies.*

Mais il n'y a pas, au point de vue logique, de différence essentielle entre une connaissance réfléchie et une connaissance *spontanée.* Donc la certitude spontanée se trouve justifiée du même coup. Donc, enfin, nous sommes en droit de conclure, d'une façon générale, à l'aptitude de l'esprit à connaître, avec une certitude motivée, la vérité.

Quand, c'est-à-dire, dans quels domaines de connaissances et à quelles conditions sommes-nous capables de cette connaissance certaine de la vérité?

Cette question fera l'objet de la seconde partie.

D. Mercier.

*(A suivre.)*

---

IV.

## Récompense décernée par l'Institut de France à M. Halleux.

M. J. Halleux, docteur en droit, qui le 19 décembre 1895 a subi les épreuves du doctorat en philosophie selon saint Thomas avec la plus grande distinction, a obtenu au concours Bordin de l'Institut de France une récompense pour sa dissertation doctorale : " Les principes du positivisme contemporain " [1]).

[1]) Voir la livraison de février 1896., p. 100.

# Comptes-Rendus

*Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase* von Dr Rich. Wahle, Priv.-Doc. d. Univ. Wien. Wien u. Leipzig. Braumüller 1895. 66 S. 1,40 M.

L'âge de la métaphysique est passé. Voilà l'affirmation que le Dr Wahle met à la base de ce travail, destiné à montrer que l'esprit a vainement fait toutes les tentatives possibles pour pénétrer dans la nature des choses. Dans ce relevé des systèmes philosophiques, l'auteur ne considère que l'élément intrinsèque. Les circonstances politiques et sociales, l'état de civilisation, le milieu, la personnalité du philosophe ne sont en regard de l'évolution nécessitante de la pensée, que des facteurs peu importants dans la succession des différents systèmes philosophiques. Leur apparition s'explique par la position différente de la pensée vis-à-vis des objets qui lui sont immanents. Car, " dans la spéculation métaphysique, qu'il est impossible de vérifier, chaque alternative est déjà une théorie „ (page 3), à la différence des sciences naturelles où " les possibilités abstraites ne suffisent pas et où il n'y a que des faits d'une force exclusive *(Thatsachen mit ausschliessender Kraft.* ibid.) „. Aussi l'auteur n'entreprend pas d'apprécier les philosophes et leurs systèmes, car " nulle part il n'y a eu quelque chose de tout à fait juste, et il ne convient pas non plus de mesurer avec une justesse approximative „ (page 6). Ce qui importe avant tout dans l'histoire de l'évolution objective de la philosophie, c'est de noter la première apparition nécessaire des idées, leur " articulation organique „.

L'auteur distingue deux périodes dans l'histoire de la philosophie: l'une part de la religion grecque, l'autre de la religion chrétienne et chacune est précédée d'une époque intrareligieuse. Le moyen âge, ou mieux la philosophie chrétienne compte pour peu dans l'opinion de M. Wahle. En effet, " il n'y eut de philosophie qu'au XVIe siècle, quand il n'y avait plus rien de dogmatique dans les ouvrages

métaphysiques et logiques „ (page 48). Aujourd'hui la philosophie a achevé de parler. Il n'y a pas une idée dont on ne se soit servi pour comprendre métaphysiquement le monde. Toutes les possibilités ont été pesées et le dernier mot de la métaphysique se résume dans " cette proposition impitoyable, mais qu'on peut prouver avec une évidence parfaite : pour une intelligence sans préjugés, ce qui est, les phénomènes *(Vorkomnisse)* ne peuvent être désignés ni comme êtres en soi ni comme savoir pour quelqu'un (page 58) „. Aussi ne faut-il plus espérer dans l'avenir de la philosophie : jamais on ne dira quelque chose de nouveau.

Qu'y a-t-il donc de juste dans tous ces systèmes? Le Dr Wahle a tenté ce travail dans un autre ouvrage [1]) en partant d'un principe fondamental que nous trouvons énoncé en différents endroits de ce sommaire de philosophie. " Pour nous il n'y a que l'étendue... Notre monde sensible n'est qu'une vaine apparence. Si on veut néanmoins l'expliquer, on ne peut le faire qu'analogiquement... il faut prendre le monde, *comme s'il* était construit d'une certaine façon (page 23). „ Bref, " il n'y a de certain que les apparences *(Vorkomnisse)* (page 54) et nous nous contentons aujourd'hui de décrire scientifiquement les successions „ (page 42). L'auteur voudrait, en conséquence, que l'humanité prenne congé de la philosophie, dans la forme qu'elle a revêtue jusqu'à nos jours, pour se tourner vers la physiologie et l'économie politique.

C'est là méconnaître arbitrairement la nature propre de l'intelligence qui cherche par delà le fait sensible les causes des phénomènes et qui tend invinciblement à des connaissances nécessaires et universelles. Supprimer la recherche des causes, c'est détruire du même coup les sciences expérimentales.

Nous pensons avec l'auteur qu'il ne s'agit plus d'imaginer de nouvelles théories métaphysiques, mais nous ne pouvons admettre que plus de 2000 ans de spéculation métaphysique aient été infructueux et que la découverte de la vérité ne date que d'aujourd'hui.

A. P.

---

E. Vacandard. — *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux.* — 2 vol. Paris, Lecoffre, 1895.

Cet ouvrage, fruit de longues et savantes recherches, met en

1) *Das Ganze der Philosophie u. ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik u. Staatspädagogik.* Wien 1894.

lumière une des plus belles figures du XII^e siècle. Saint Bernard est un combatif; il apparaît comme l'inébranlable défenseur de la foi orthodoxe. En écrivant par le détail sa vie et son œuvre, M. Vacandard nous dépeint sur le vif les préoccupations de toute une époque, car il n'est pas de grand événement intéressant l'Église auquel saint Bernard est resté étranger. Son nom est mêlé à l'œuvre de réforme du clergé régulier, à l'apaisement du schisme d'Anaclet II, à l'extension de l'ordre cistercien, à la répression des sectes hérétiques, à la seconde croisade enfin dont il a été l'âme et l'apôtre.

Au milieu de ces travaux absorbants de la vie active, que M. Vacandard nous fait suivre et aimer, Bernard n'a pas négligé l'étude et la spéculation. Or cette phase de sa vie intéresse l'histoire des idées au moyen âge.

Les œuvres de saint Bernard sont avant tout des traités mystiques, et quand il s'initie au mouvement philosophique des écoles de Paris, c'est aux victorins que vont ses préférences. Mais à un autre titre encore, les théories de saint Bernard intéressent l'histoire de la philosophie.

On sait qu'il fut directement mêlé à plusieurs condamnations qui frappèrent deux illustres professeurs de Paris, Pierre Abélard et Gilbert de la Porrée. Pierre Abélard, ce fougeux chevalier de la dialectique, qui a osé se proclamer le premier philosophe de son temps, avait fait de sa théorie conceptualiste sur la valeur des universaux une application dangereuse aux dogmes catholiques, notamment au mystère de la sainte Trinité. D'après lui, chacune des trois personnes divines n'est pas toute l'essence de Dieu, mais une modalité de cette essence, la puissance, la sagesse, l'amour.

Ce fut sur les instances de maint théologien effrayé, de Guillaume de St Thiéry notamment, que saint Bernard entreprit d'enrayer l'influence fâcheuse que donnaient à ces doctrines hérétiques l'immense popularité de leur auteur. M. Vacandard nous raconte les moindres épisodes de la lutte retentissante que se livrèrent le professeur de Paris et l'abbé de Clairvaux, leurs premières entrevues toutes aimables, puis leurs débats devant le concile de Sens (1140), la sentence du Pape à qui l'accusé en avait appelé en plein concile, enfin la condamnation d'Abélard, sa rétractation et sa reconciliation avec saint Bernard. En véritable historien, M. Vacandard ne craint pas de désapprouver les procédés parfois violents dont s'est servi saint Bernard pour arriver à ses fins. Ces défaillances ne peuvent du reste nuire au prestige total de son héros. Par contre, l'auteur rabaisse trop, ce

nous semble, la valeur scientifique d'Abélard. Si le dialecticien du Pallet a fait fausse route en théologie, il est certain que son conceptualisme a une importance considérable. C'est Abélard qui a définitivement ruiné le réalisme exagéré de Guillaume de Champeaux; par une maîtresse intuition il a prédit que le panthéisme est l'aboutissant logique du réalisme outré et les événements sont venus lui donner raison. Enfin et surtout, Abélard a provoqué l'avènement du réalisme aristotélicien ou thomiste et indirectement l'étude des questions psychologiques. Nous ne pouvons donc pas accepter le jugement sévère de M. Vacandard, pour qui " son conceptualisme, système équivoque créé dans le désordre d'une mêlée dialectique, n'était pas né viable ". (II. p. 175.)

Quelques années plus tard, (1148), nous retrouvons saint Bernard aux prises avec un philosophe non moins illustre, Gilbert de la Porrée, dans des circonstances assez analogues à celles que nous venons de rapporter. Gilbert, évêque de Poitiers, était en philosophie aux antipodes d'Abélard. Partisan du réalisme outré, il s'était hasardé, lui aussi, à de dangereuses explications théologiques. Ses discussions sont subtiles, nous ne pouvons les analyser ici. Dénoncé, Gilbert fut appelé devant le concile de Reims, présidé par le pape Eugène III en 1146. M. Vacandard établit très clairement que, devant cette assemblée, où Gilbert de la Porrée, précédé d'une immense réputation, en imposait à tous et développait sa thèse en triomphateur, saint Bernard a été seul à pénétrer ses sophismes, à acculer son contradicteur devant les hérésies doctrinales et a faire condamner ses enseignements.

Les adversaires du catholicicisme ont souvent tourné contre l'Église la condamnation de Gilbert de la Porrée, et surtout celle de Pierre Abélard, et on a vu des savants de la plus haute valeur, M. Hauréau par exemple, écrire que l'Église a dirigé ses coups contre le nominalisme [1]) la doctrine qui, " parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi ". *(Histoire de la Philosophie scolastique* I, 292). C'est comprendre bien mal et juger avec beaucoup d'étroitesse de vue la nature de l'intervention ecclésiastique. Ce que l'Église a condamné dans la personne d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, comme autrefois dans la personne de Roscellin, ce n'est ni le nominalisme, ni le conceptualisme, ni le réalisme, ni la philosophie en général, mais une transposition abusive

[1]) Nominalisme pour M. Hauréau est synonyme de réalisme péripatéticien.

d'un principe rationnel dans le domaine de la théologie trinitaire. Certes, l'Eglise avait le droit d'appliquer ses censures sans encourir le reproche d'hostilité à la science. En voici une preuve significative: plus tard saint Thomas et toute une légion de docteurs ont repris et développé le conceptualisme d'Abélard, et les conciles, au lieu de les condamner, ont magnifié leurs synthèses. Le livre de M. Vacandard contribue a faire un jour plus grand sur cette thèse historique.

M. D. W.

---

*Defensio doctrinæ S. Thomæ Aq. de præmotione physica ; seu responsio ad R. P. V. Frins S. J.* Auctore P. F. A. M. DUMMERMUTH O. P. In-8°, p. VI-436. Parisiis P. Lethielleux.

Cet échange de doctes ouvrages est un prolongement des célèbres controverses *de auxiliis ;* à cela près : qu'il s'agit moins aujourd'hui de la vérité intrinsèque des systèmes rivaux, que de leur conformité avec la doctrine du Prince de la Théologie, saint Thomas d'Aquin. L'école thomiste est-elle bien fondée à se réclamer de saint Thomas? L'école de Molina ne le pourrait-elle pas avec plus de raison ? Voilà toute la question. Pour en comprendre l'importance et l'intérêt passionnant, il est nécessaire de se rappeler cette extraordinaire parole d'Innocent VI : " Quiconque s'est attaché à la doctrine de saint Thomas, n'a jamais erré ; quiconque lui a fait apposition, à toujours été suspect d'erreur. „

Dans le principe, les théologiens molinistes crurent trouver la prédétermination physique dans les écrits du docteur angélique ; et ils lui firent de ce chef une opposition déclarée (pag. 3-4). Mais devant les protestations que souleva cette attitude, ils changèrent prudemment de tactique, et s'appliquèrent de préférence à adapter leurs opinions à l'enseignement de saint Thomas (pag 1). Suarez, à qui le P. Dummermuth décerne le titre de *Prince des pseudo-thomistes*, semble avoir été l'initiateur de cette méthode (pag. 3). Il eut plus d'un imitateur parmi les siens. Toutefois, leurs essais d'accommodation, timides pour la plupart, ne sont que jeux d'enfants auprès des récents travaux des RR. Pères Schneemann et Frins. Le P. Dummermuth, qui s'opposa si vigoureusement, on s'en souvient, à la tentative du P. Schneemann, ne pouvait manquer de réprimer celle du P. Frins. Il l'a fait avec autant de promptitude que de science et d'érudition. Son nouvel ouvrage se partage en sept sections, corres-

pondant dans leur ensemble à autant de divisions dans le livre du P. Frins.

Première section. Le P. Frins s'est efforcé d'atténuer la valeur des encouragements adressés par les Souverains Pontifes à l'école de saint Thomas (après l'époque de Bannes, donc, au soi-disant Néo-thomisme). Le P. Dummermuth, à la lumière de l'histoire et de la critique invoquées par son adversaire, en rétablit le sens traditionnel, en détermine la portée vraie. En guise de conclusion, tableau comparatif des éloges décernés par les Papes à l'école de saint Thomas et de leurs jugements sur l'école moliniste (p. 35). Le rapprochement n'est pas précisément à l'honneur de cette dernière. Si ses répondants avaient connaissance de quelque appréciation plus flatteuse, ils feraient bien de la produire.

La deuxième section est consacrée à exposer l'état vrai de la controverse. Le P. Frins, paraît-il, l'aurait tant soit peu obscurcie, en essayant de séparer ce qui serait essentiel dans la doctrine de la prémotion physique, d'avec ce qui ne le serait pas (p. 38). Le P. Dummermuth remet les choses au point. Il maintient l'énoncé des deux systèmes donné dans son précédent ouvrage, emprunté d'ailleurs presque mot pour mot, aux représentants les plus autorisés des deux écoles (§ 2 et § 3 art. 3). S'il ne cadre pas de tout point, en ce qui concerne l'école moliniste, avec les désiderata de tous ses docteurs, c'est que leurs idées sur la question ne peuvent pas tenir dans un exposé unique (§ 3 art. 1 et 2).

Les sections troisième, quatrième et cinquième constituent, pour ainsi parler, le cœur de l'ouvrage. Voici les titres des sections correspondantes du P. Frins; c'est la formule authentique des prétentions molinistes en la matière : 1° Saint Thomas en plus d'un endroit de ses œuvres nie ouvertement la prémotion physique (Sect. III). — 2° La prémotion est inconciliable avec plusieurs points de la doctrine du Maître (Sect. IV). — 3° Les textes " classiques ", auxquels se réfèrent les défenseurs de la prémotion physique, ne contiennent rien qui appuie leurs conclusions. (Sect. V). Le P. Dummermuth s'insurge vivement contre ces prétentions, qu'il trouve exorbitantes. On peut, ce semble, sans être thomiste, partager sa manière de voir. Il reprend un à un tous les textes allégués et les dégage de l'exégèse savante, très savante même, de son antagoniste (p. 182-183). A son tour, il les discute, les explique, les commente, les compare pour aboutir à l'opposé des susdites propositions du P. Frins. La conviction profonde que l'auteur apporte à ce travail, et qui est bien un des

traits distinctifs de son œuvre, est très communicative. Vous vous défendez difficilement de conclure avec lui que la vraie pensée de saint Thomas et la doctrine thomiste ne font qu'un. Puis, la question, en apparence si restreinte, s'élargit parfois sous la plume du P. Dummermuth d'une façon inattendue en de splendides et profonds aperçus sur la métaphysique des causes. Impossible d'analyser ces pages substantielles, bourrées de documents, débordantes d'idées. Il faut les lire et les méditer à loisir. — Dégagée au préalable de toute allure de controverse, cette partie de l'ouvrage serait vraiment, comme on l'a déjà fait remarquer, " une somme de la prémotion ", c'est-à-dire de l'influx divin sur les causes secondes; somme aussi utile à la métaphysique et à la théologie, que précieuse pour l'intelligence des œuvres de saint Thomas.

Section sixième. Après avoir démontré la parfaite harmonie de la doctrine de saint Thomas et du Thomisme (de celui qu'on se plaît à nommer néo-thomisme ou bannésianisme), le P. Dummermuth interroge l'ancienne école de saint Thomas (la vraie, celle-là, de l'aveu même des adversaires, qui souhaiteraient pour ce motif la mettre de leur côté avec le Maître). Gilles de Rome, Innocent V, Jean de Naples, Capréol, Cajétan, le Ferrarais etc., etc. viennent tour à tour témoigner en faveur de leurs continuateurs. Encore une fois, il est malaisé de ne point conclure avec l'auteur à la complète identité de leurs doctrines.

La septième et dernière section n'est pas la moins intéressante; ni peut-être, bien que n'allant pas au fond du sujet, la moins démonstrative. Le Père Frins, après plusieurs de ses confrères, s'est imposé la tâche de rechercher les origines du soi-disant néo-thomisme. Le P. Dummermuth, lui, s'est donné le plaisir de recueillir et de confronter les conclusions de ces recherches. Il en résulte que le néo-thomiste serait né à autant d'époques qu'il a eu d'historiens dans la Compagnie de Jésus. A en croire celui qui a remonté le plus haut, il serait à peu près contemporain de saint Thomas (p. 427). Mais il importe de ne pas oublier que les théologiens les plus célèbres de la Compagnie, parmi lesquels Tolet, Molina, Bellarmin, se sont dispensés de ces sortes d'investigations, parce qu'ils ont vu clairement le néo-thomisme, c'est-à-dire la prémotion, dans les écrits de saint Thomas. Suarez lui-même a reconnu plus d'une fois l'y avoir trouvé (p. 427).

Le P. Dummermuth clôt cette section et tout l'ouvrage en rappelant les conseils donnés, d'une part aux molinistes par Pie VII *(Eliminentur a scholis hujusmodi systemata...)*; d'autre part aux

thomistes par Benoit XIII *(Pergite... Doctoris vestri... opera... inoffenso pede decurrere)*. " Et pergunt thomistæ „, ajoute-t-il. Mais les molinistes aussi continuent de leur côté.

Cette controverse aura-t-elle un résultat plus positif que les disputes bien autrement ardentes des temps passés ? C'est peu probable. On se demande toutefois si les adversaires du Thomisme, en renforçant leurs exigences sur le point spécial qui fait le sujet de la discussion actuelle, n'affaiblissent pas leurs positions. Ils prétendent, on l'a vu, que les thomistes ne peuvent légitimement se prévaloir d'aucun texte de saint Thomas. Ne serait-ce pas le lieu de rappeler le vieil adage : qui prouve trop ne prouve rien ? Que la théorie thomiste ne soit pas la formule si adéquate de l'influx divin sur le libre arbitre de l'homme, qu'elle exclue toute autre conception, on en conviendra sans peine. On comprendra également, qu'en présence du crédit exceptionnel dont saint Thomas jouit depuis toujours dans l'Église, et des efforts persévérants de Léon XIII pour remettre ses doctrines en honneur, un théologien, une école même cherche dans ses œuvres quelque appui pour un système qu'elle estime vrai. Mais que la conception thomiste ne soit point celle de saint Thomas; qu'il appartienne au contraire à l'école moliniste de donner l'interprétation authentique de l'enseignement de saint Thomas ; que les travaux de Molina et de ses disciples soient le développement logique de cet enseignement : cela n'est pas encore démontré, et paraitra à plus d'un, peu susceptible de l'être. L'étude indépendante des œuvres du Maître ramènera toujours à la juste appréciation des choses ceux dont de savantes élucubrations pourraient un instant égarer le jugement.

C. R. D.

---

*Philosophiæ Theoreticæ Institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis quas in Pontificio collegio de Propaganda Fide tradebat* Benedictus Lorenzelli, antistes urbanus, Philosophiæ et Theologiæ, Utriusque Juris Doctor. — Paris Lethielleux, 1896).

Mgr Lorenzelli, retiré depuis quelques années de l'enseignement et remplissant aujourd'hui dans la diplomatie des fonctions peu compatibles, semble-t-il, avec les études philosophiques, vient de publier une nouvelle édition, soigneusement revue, de son cours de philosophie.

Deux qualités bien précieuses pour un manuel caractérisent l'ouvrage de Mgr Lorenzelli : la clarté et la concision. Rien de plus simple que son style, rien de plus méthodique, de plus facile à suivre, que ses exposés et ses démonstrations. Sa concision lui a permis de traiter dans un nombre de pages relativement restreint toutes les questions fondamentales de la philosophie et de donner en outre un soin particulier aux questions controversées.

L'auteur suit avec une fidélité scrupuleuse l'ordre et la doctrine de ses deux maîtres : Aristote et saint Thomas, ce qui ne l'empêche pas de conserver une allure personnelle et de traiter avec compétence les questions plus modernes.

Le Souverain Pontife, dans une lettre très élogieuse qu'il a daigné adresser à l'auteur à l'occasion de cette nouvelle édition, fait parfaitement ressortir ces mérites.

L'ouvrage comprend deux volumes dont le premier est consacré à la logique et à la métaphysique générale. La logique d'abord est conduite entièrement d'après l'*Organon* d'Aristote. L'auteur va jusqu'à diviser la logique en six parties, correspondantes aux six traités distincts de l'Organon, et comme Aristote n'a pas traité séparément la question de la certitude, Mgr Lorenzelli a rattaché l'étude de ce problème à la 4me partie de la logique qui traite " du syllogisme dans sa matière nécessaire ". — Que l'auteur nous permette une remarque, à propos du critère de certitude des propositions médiates ou de raisonnement. Ici, dit-il, ce n'est certainement pas l'évidence qui est le critère de la certitude, puisque ces propositions sont par elles-mêmes inévidentes, mais c'est le *processus logique* au moyen duquel nous ramenons une conclusion à des prémisses immédiates. Il nous semble que cette observation repose sur un malentendu.

Cette réduction de la conclusion dans les prémisses constitue, il est vrai, le *procédé matériel*, nous servant à vérifier l'exactitude d'une conclusion, mais ne saurait pas constituer un critère de vérité proprement dit. Car cette réduction elle-même (c'est-à-dire cette double comparaison des termes extrêmes au même terme moyen), c'est à *la lumière* de l'*évidence* qu'elle s'opère; et c'est parce qu'elle est évidente qu'elle entraîne l'assentiment de l'esprit. Il semble donc que l'évidence doit rester l'unique critère de vérité, parce que seul il emporte en lui-même sa *raison justificative*.

L'Ontologie fait suite à la Logique. Les causes et les principes, l'essence et l'existence, les propriétés de l'être, voilà les trois grandes

divisions de ce traité, qui est précédé d'une belle introduction sur la question des universaux. Les preuves de la distinction réelle entre l'essence et l'existence sont présentées d'une façon très neuve. L'auteur admet aussi une distinction réelle entre le *suppositum* et la nature singulière, dans les êtres créés. De manière que la subsistance ne consiste pas dans une simple négation, à la façon scotiste ; elle ne s'identifie pas non plus avec l'existence de l'être, mais elle est constituée par une réalité *posée dans le genre de la substance*, en tant qu'elle est le *terme ultime et pur de la substance naturelle*.

Le deuxième volume renferme la philosophie naturelle et la métaphysique spéciale (Théodicée). La philosophie naturelle comprend en réalité deux traités distincts : la cosmologie *(Phil. nat. in communi)* et la psychologie. Celle-ci se divise à son tour en psychologie générale ou biologie et psychologie spéciale traitant respectivement de la vie végétative, animale et intellectuelle.

Dans la cosmologie l'on remarquera avec quel soin l'auteur a discuté l'*Atomisme* qu'il considère avec raison comme la source de toutes les erreurs modernes en philosophie. Il présente aussi une esquisse bien intéressante, quoique malheureusement trop courte, sur l'harmonie de la théorie hylemorphiste avec la philosophie et les sciences modernes : minéralogie, botanique zoologie, physique et chimie. Enfin, dans la *défense* de la théorie de la matière et de la forme, il fait preuve d'une grande érudition scientifique.

Mais c'est surtout *la Biologie* qui constitue à nos yeux le vrai mérite de ce volume. La question *de la nature de l'âme en général* et celle surtout de l'*origine première des êtres vivants* y est traitée supérieurement. L'Évolutionnisme, habilement dépouillé de son appareil scientifique, n'est plus qu'une vue subjective qui dénature l'*appetitus naturalis* des êtres et qui est en contradiction flagrante avec le *principe de causalité proportionnée.*

Nous pourrions rattacher à cette même question, quoique l'auteur l'ait renvoyé à la fin de la psychologie intellectuelle, le chapitre si intéressant sur l'animation du fétus humain. L'auteur y prouve comment l'*embryologie* d'Aristote et de saint Thomas est parfaitement soutenable, de nos jours, " bien que certains auteurs l'aient trop légèrement abandonnée, poussés par un excessif respect pour tel ou tel physiologiste ".

Citons encore, mais dans un autre ordre d'idées la belle étude comparative du matériel et l'immatériel (Introduction à la psychologie spéciale) qui est, croyons-nous, tout à fait personnelle à l'auteur, et

encore les chapitres sur l'*objectivité spécifique des sensations* et la *réalité des qualités correspondantes,* thèses qui sont parfaitement établies en regard des théories adverses.

Remarquons enfin dans la Théodicée, quoique traités d'une façon sommaire, les chapitres sur les *preuves de l'existence de Dieu, la création et la liberté.* Parlant de *la science divine,* l'auteur rejette la science moyenne; il avait déjà prouvé dans la Logique (p. 68) que de deux propositions contradictoires, énonçant des futurs contingents, aucune n'est nécessairement vraie prise *séparément* mais que la *disjonction* seule est vraie.

En résumé, l'éminent Prélat a su, dans ces deux volumes, condenser la substance de la philosophie scolastique, tout en la mettant à la la portée des jeunes intelligences. Nous sommes persuadés que ces livres mériteront à leur auteur, ainsi que le présage le Souverain Pontife la louange et l'estime des hommes instruits : " *Tibique opinionem ac laudem prudentiorum hominum conciliare.* "

Cl. V.

---

*De Contractu conductionis scolastice disseruit* E. J. De Gryse, S. F. D. — Rollarii Flandrorum, 1895.

D'une bonne solution de l'importante question du salaire dépend, certes en majeure partie, celle de toute la question sociale. Aussi, l'auteur en se restreignant au seul point *de Contractu Conductionis* et sans jamais abandonner son sujet, est-il amené au cours de son étude à énoncer tous les principes fondamentaux de la sociologie catholique.

Ne nous attendons pas cependant à des études détaillées et absolument concluantes de toutes les questions qu'on agite aujourd'hui à propos du salaire. M. De Gryse s'est attaché à quelques grandes et sages solutions, négligeant à la fois de redire ce que la Philosophie et la Théologie morales connaissaient déjà et d'entrer dans des applications trop nombreuses et trop complexes.

L'ouvrage est divisé en deux chapitres d'importance inégale. Le premier étudie la définition marxiste de la valeur. A un exposé exact et succinct de la doctrine socialiste et de ses conséquences, M. De Gryse oppose quelques arguments succincts et solides.

Le second chapitre aborde l'étude même du sujet. Le contrat de salaire y est envisagé sous toutes ses faces : au point de vue économique d'abord. En considérant ici le travail de l'ouvrier comme

marchandise échangeable, l'auteur ne supprime point pour cela le caractère essentiel qui le différencie de toute autre marchandise. Le travail est un acte humain qu'on ne peut distinguer que par pure abstraction de la personne qui le pose. M. De Gryse développe cette idée dans un second article : *De Contractu conductionis sub respectu ethico,* c'est-à-dire aux points de vue distincts de la justice commutative, de l'équité ou honnêteté, et de la charité.

En parlant du minimum de salaire, l'auteur soutient selon l'encyclique *Rerum Novarum*, que le salaire doit suffire à entretenir un ouvrier sobre et honnête. Nous regrettons qu'il n'ait pas démontré *ex professo* que l'ouvrier procure vraiment au patron l'équivalent de la subsistance qu'il exige en retour au nom de la justice commutative. Car *vi contractu conductionis inter operas et mercedem æqualitas sit oportet* (p. 32). Cette démonstration établirait une harmonie objective entre les buts du patron et de l'ouvrier. *In casibus ordinariis, herus librabit præsertim utilitatem, necessitatem, raritatem usus facultatis operativæ mercenarii; mercenarius e contra præsertim librabit ea quæ sibi ad vitam cultumque humanum necessaria sunt* (p. 32).

Quant au salaire familial, selon M. De Gryse, il n'est pas exigible, en vertu de la justice commutative.

Le contrat de salaire peut encore être considéré au point de vue social. Ce troisième article renferme d'excellentes idées. Sur le rôle de l'ouvrier, il établit des principes sûrs, relatifs à l'intervention de l'Etat.

Bien au courant de la situation actuelle et des opinions modernes, M. De Gryse ne descend dans les questions pratiques qu'à la lumière des principes puisés chez les anciens philosophes et théologiens : saint Thomas, Molina, Lugo, Lessius, et surtout des enseignements de l'Encyclique *de conditione opificum*. Au reste, M. De Gryse est un commentateur d'autant plus sincère et plus intelligent de l'encyclique pontificale, que bien avant son apparition, il reconnut au sujet du salaire, [1] la plupart des principes sur lesquels le saint-Père a, depuis, attiré l'attention de tous les sociologues. C. S.

---

FR. THOMAS ESSER (Ord. Præd.). — *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung* (Münster 1895 — Aschendorff Buchhandlung).

Cette étude savante et très fouillée est destinée à jeter de

[1] *Notre Droit National et la Révolution.* (Tome II, Ch. V). Roulers, 1885.

la lumière sur une doctrine célèbre de saint Thomas, vivement discutée par les disciples et les adversaires du grand docteur. L'auteur montre avec quelle pénétration de génie saint Thomas a enseigné en cette matière. „ Notre intention dans ce qui précède, dit-il lui-même dans ses remarques finales (page 168), était avant tout de mettre dans son vrai jour une doctrine de saint Thomas, souvent mal comprise et mal expliquée, et de faire un examen critique de sa justesse. Secondairement nous avons voulu montrer ici comment on peut traiter cette question, à notre époque, dans les écoles catholiques. „

En réalité, cette question est d'importance minime, et „ n'est nullement une pierre angulaire de l'édifice doctrinal du docteur angélique. „ Pour saint Thomas le problème se pose ainsi : La raison, aidée de ses seules lumières, peut-elle démontrer avec évidence l'impossibilité d'une création *ab aeterno?* Si *oui*, la doctrine du commencement du monde dans le temps n'est qu'un *proeambulum fidei;* si *non*, c'est un véritable *articulus fidei*. Voici sa réponse : *Mundum semper fuisse sola fide tenetur et demonstrativè probari non potest.* Saint Thomas incline vers l'opinion d'un monde créé dans le temps, mais alors il ne se base que sur des probabilités ou sur des motifs de convenance *(Konveniens-Gründe)*. „ Il *convient* à Dieu de créer le monde dans le temps afin de mieux montrer ainsi sa liberté et sa souveraineté sur toutes choses. „ Mais ce n'est pas là une démonstration qui conduit à l'évidence!

Dans une première partie l'auteur démontre positivement que nous ne pouvons démontrer l'impossibilité d'une création *ab aeterno :* aucun obstacle du côté de Dieu; aucune contradiction réelle du côté de la créature. Dans la deuxième partie, exclusivement critique, il montre qu'en réalité on n'a donné aucune démonstration vraiment concluante de cette impossibilité. L'auteur classe les preuves apportées en preuves *à priori*, tirées de l'analyse des concepts d'*éternité*, de *cause productrice*, de *créature*, et en preuves *à posteriori* empruntées à la considération d'un temps infini ou d'un nombre infini de créatures. C'est là la partie principale de cette étude. Le F. Esser y fait preuve d'une grande sureté d'esprit. Toujours appuyé sur la doctrine du grand docteur, il conclut avec assurance : dans cette question la Philosophie n'aboutit qu'à une simple probabilité, la Révélation seule nous donne une complète certitude. D. H.

---

## Ouvrages envoyés à la Rédaction.

---

Dr Surbled. — L'Imagination. Étude de psycho-physiologie — La Volition animale, étude de physiologie nerveuse. (Extr. de la *Science Catholique.*) — L'Œil et le Cerveau. Etude de physiologie nerveuse. (Extr. de la *Revue Thomiste.*)

A. Lehmkuhl. — La Question sociale. (Louvain, 1895 et 1896.) — VI. La Question sociale et l'Intervention de l'État. — VII. La Réglementation internationale de la question sociale, traduit par le Dr C. Fritsch.

Dr Fr. Hitze. — La Quintessence de la Question sociale, traduit par J. B. Weyrich. (Louvain 1896.)

Willmann. — Geschichte des Idealismus. — II. Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker.

Conte Eduardo Soderini. — Socialismo e Cattolicismo. (Roma 1896.)

Fonsegrive. — Essai sur le libre Arbitre. (Alcan 1896.)

J. Verest. — La Question des Humanités. (Bruxelles 1896.)

Nourrisson. — Voltaire et le Voltairianisme. (Lethielleux 1896.)

Tancrède Rothe. — Traité de Droit naturel théorique et appliqué. T. III. De la famille. (Paris, Larose 1896.)

F. Livrauw et A. Henry. — La Chambre des Représentants en 1894-1895. (Bruxelles 1896.)

IX.

# La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique.

(*suite* *)

## II.

### LE MÉCANICISME APPLIQUÉ A L'ÉTUDE DE L'HOMME OU A L'ANTHROPOLOGIE.

Lorsque l'on enferme systématiquement la psychologie dans l'étude de l'âme pensante et que l'on fait de la pensée l'attribut distinctif de l'esprit, il est évident que l'étude de l'âme devient par définition l'étude de l'esprit, et que la psychologie est exclusivement spiritualiste.

Mais alors, que devient la vie humaine dans celles de ses manifestations qui ne se confondent pas avec la pensée ? La digestion, le battement du cœur, la circulation du sang, la réception de la lumière, du son dans les organes des sens, etc.; que deviennent de pareils phénomènes ? A quel principe les attribuer ?

Pour Descartes, la réponse n'est pas douteuse.

Du moment qu'un phénomène n'est pas un acte de conscience, il ne relève pas de l'âme qui est esprit, mais du corps.

Or le corps humain, tout comme les autres corps de la nature, n'est qu'une substance étendue, susceptible de mouvement.

Dès lors, tous les phénomènes qui ne sont pas une pensée consciente attribuable à l'esprit sont des modes de mouvement.

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, n° 10 p. 183.

La physiologie et la partie de la psychologie que nous faisons dépendre, avec Aristote, de l'âme, non pas en tant que spirituelle ou subjectivement indépendante du corps, mais en tant que substantiellement unie à l'organisme, forment donc deux chapitres de mécanique.

Descartes le reconnaît expressément.

Il ouvre son traité de l'homme par ces mots :

“ Il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part, et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent.

„ Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible... en sorte qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres semblables machines qui, n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons..... Ainsi que vous pouvez avoir vu dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent.

„ Et, véritablement, l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines, ses muscles et ses tendons aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir, ses esprits animaux à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et dont les concavités du cerveau sont les regards. De plus, la respiration et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge ou d'un moulin, que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continus. Les objets extérieurs qui, par leur seule présence, agissent contre les organes de ses sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes

des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence ; car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains carreaux tellement disposés que, par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des roseaux ; et s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune, qui les menacera de son trident ; ou, s'ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l'eau contre la face, ou choses semblables, selon le caprice des ingénieurs qui les ont faites. Et, enfin, quand l'*âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements. „ [1])

Plus loin, Descartes s'exprime à peu près en ces termes :

“ Ce mouvement du sang que je viens d'expliquer est autant le résultat nécessaire des parties qu'on peut voir dans le cœur, de la chaleur [2]) qu'on peut sentir en y introduisant un doigt, et de la nature du sang que l'on peut vérifier expérimentalement, que le mouvement d'une horloge résulte de la force, de la situation et de la figure de son poids et de ses rouages.

„ Les esprits animaux ressemblent à un fluide très subtil ou à une flamme très pure et très vive ; le cœur les engendre continuellement, et ils montent au cerveau qui leur sert en quelque sorte de réservoir. De là ils passent dans les nerfs qui les distribuent dans les muscles, et produisent des contractions ou des relâchements selon leur quantité.

„ Je désire que vous considériez après cela que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine (le corps humain), comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur et de telles autres qualités dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens com-

[1]) *Œuvres de Descartes*, éd. Cousin IV, pp. 336, 347-349.

[2]) Descartes se trompe en attribuant à la chaleur, qu'il supposait produite dans le cœur, le mouvement du sang ; ce mouvement est dû, on le sait, aux contractions des parois cardiaques.

**mun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions, et, enfin, les mouvements extérieurs de tous les membres qui suivent si à propos tant des actions des objets qui se présentent aux sens que des passions et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme ; je désire, dis-je, que vous considériez que *ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contre-poids et de ses roues*, en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés „ [1]).**

Que l'on veuille remarquer le mot de Descartes : *Toutes ces fonctions (vitales ou sensitives) suivent naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge ou autre automate...*

Il y a une double thèse dans cette affirmation :

D'abord, il n'y a en jeu, dans les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive, que des forces mécaniques.

Ensuite, ces forces ne sont que des causes efficientes : les fonctions suivent de la seule disposition des organes. C'est à peu près le mot de Lucrèce : « Quod natum est, id procreat usum. »

D'ailleurs, ces deux thèses sont expressément affirmées par Descartes.

Dans ses *Principes de philosophie*, il déclare en termes formels que la physique se ramène à la mécanique. Le corps a pour essence l'étendue ; l'étendue explique la figure et le mouvement des corps étendus, et le mouvement, à son tour, rend compte de tous les phénomènes physiques ultérieurs.

1) *Ibid.*

**" C'est pourquoi, dit-il, il n'existe dans tout l'univers qu'une seule et même matière, et elle n'est connue que par son étendue. Et toutes les propriétés que nous percevons clairement en elle se réduisent à ceci qu'elle est divisible et mobile en ses parties... Toute modification ou la diversité de toutes ses formes dépend du mouvement. "**

**" Car j'affirme ouvertement que je ne connais d'autre matière des choses corporelles que celle qui est de toute manière divisible, figurable et mobile, et que les géomètres appellent quantité et prennent pour objet de leurs démonstrations ; que je ne considère en elle que ces divisions, ces figures et ces mouvements ; que je n'admets comme vrai que ce qui découle avec évidence de ces notions communes de la vérité desquelles nous ne pouvons douter. Et parce que, ainsi, tous les phénomènes de la nature peuvent s'expliquer, comme nous le verrons dans la suite, je pense qu'on ne doit admettre aucun autre principe ni en désirer d'autres. "**

Quant à la cause du mouvement, elle est double : l'une universelle et primordiale, la cause générale de la somme de tous les mouvements qui sont dans le monde, l'autre particulière, en vertu de laquelle les différentes parties de la matière acquièrent un mouvement que d'abord elles n'avaient pas.

La cause générale de tous les mouvements, il paraît manifeste à Descartes que ce ne peut être que Dieu, car pour créer le mouvement, il fallait, dit-il, franchir la distance entre le néant et l'être ; or, pour cela, il fallait une puissance infinie. [1]) Mais, il appartient à un Dieu immuable d'agir immuablement. Donc Dieu doit conserver le mouvement qu'il a créé et, par conséquent, la quantité de mouvement de l'univers est invariable.

Descartes proscrit de l'étude de la nature, avec la même netteté, la recherche des causes finales.

L'œuvre de Dieu est bien trop grande, dit-il, pour que nous puissions la comprendre ; il y aurait donc présomption de notre part à vouloir déterminer les fins que le Créateur s'est proposées :

**1) Cfr. lettre de M. CLERSELIER, lettre, 125.**

**" Prenons garde d'avoir une trop haute opinion de nous-mêmes... Ce qui arriverait surtout si nous croyions pouvoir comprendre, par la puissance de notre esprit, les fins que Dieu s'est proposées en créant l'univers. „**

**" Ainsi, enfin, nous ne puiserons jamais aucuns motifs relativement aux choses naturelles, dans la fin que Dieu ou la nature s'est proposée en les créant, parce que nous ne devons pas avoir la prétention de pénétrer les desseins de Dieu ; mais, si nous le considérons comme la fin de toutes choses, nous verrons ce que, au moyen de la lumière naturelle qu'il a mise en nous, nous devons conclure de ses attributs propres dont il a exigé de nous une certaine connaissance, relativement à ses effets qui tombent sous nos sens. „**

L'interprétation mécaniciste des phénomènes de la vie végétative comme de ceux de la vie sensitive, en tant qu'ils ne s'identifient pas avec la pensée, était donc une conséquence logique des principes généraux de Descartes dans l'interprétation de la nature.

De là se dégage le caractère le plus saillant de toute la psychologie cartésienne : *l'opposition qu'elle crée entre l'âme et le corps.*

*
* *

Descartes, nous l'avons dit, est avant tout géomètre, esprit *simpliste* et *déductif*. Étudiant l'âme, il ramène toute son activité à la pensée, et sa nature à son aptitude à penser. Étudiant les corps, y compris le corps humain, il ramène toutes leurs propriétés à l'étendue, toute leur activité au mouvement.

Or, il est de l'essence de la pensée d'exclure l'étendue et le mouvement ; il est de l'essence du mouvement et de l'étendue de n'avoir rien de commun avec la pensée.

Que devient donc l'union de l'âme et du corps ?

Car enfin, cela n'est pas douteux, il y a un corps que, à la différence des autres corps étrangers pour moi, je considère comme *mien* ; il n'est pas douteux que mon âme peut agir et

pâtir avec mon corps [1]) : comment expliquer ces faits indiscutables ?

" Cette question, dit Descartes à Madame Élisabeth, princesse „ palatine, me semble être celle qu'on peut me demander avec le plus „ de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, ajoute-t-il, y ayant „ deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connais- „ sance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est „ qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir „ avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière et me suis seule- „ ment étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon „ principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme „ et le corps : à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait „ été nuisible. „

Descartes en fait donc l'aveu, il n'a considéré la psychologie humaine que sous un seul aspect ; il a converti l'anthropologie en psychologie.

Là est le vice essentiel de sa méthode.

Il a, en effet, accusé la distinction de l'âme d'avec le corps jusqu'à établir entre les deux une opposition ; il a relégué l'âme dans une portion minime de la substance cérébrale, se contentant de la mettre là en rapport avec les esprits animaux, pour y recevoir, par leur moyen, des informations sur ce qui

[1]) " Il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, dit Descartes lui-même, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il y ait en cela quelque vérité.

„ La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense ; mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela, même sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif : car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. „ Méd. 6me.

se passe dans le corps et pour transmettre par leur entremise des commandements aux nerfs et aux muscles, et diriger ainsi les mouvements de l'organisme.

Mais autant s'affirme l'opposition entre l'âme et le corps, autant s'évanouit la possibilité naturelle de leur union.

Or, pour l'heure, c'est de l'union de l'âme avec le corps que la princesse palatine s'obstine à entretenir son éminent correspondant.

« Mais pour ce que Votre Altesse voit si clair, lui écrit
» Descartes, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je
» tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union
» de l'âme avec le corps et comment elle a la force de le
» mouvoir. »

L'explication de Descartes nous semble pouvoir être résumée comme suit : Toutes nos connaissances dérivent de certaines notions primitives que la nature nous a données pour connaître les choses. Ces notions primitives sont sincères ; elles ne peuvent nous tromper. Lorsque nous nous trompons, c'est que nous ne les distinguons pas ou que nous les appliquons à des choses auxquelles elles n'appartiennent pas.

Dès lors, voulons-nous nous faire une idée juste de l'union de l'âme avec le corps ? Il nous faut rechercher quelle est la notion primitive que nous possédons naturellement sur « le corps et l'âme ensemble ».

Nous avons, selon Descartes, diverses catégories de notions primitives ; quelques-unes sont générales, elles conviennent à tout, telles sont, par exemple, les idées de l'être, du nombre, de la durée ; nous avons pour le corps en particulier la notion de l'extension, pour l'âme seule, celle de la pensée ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force que l'âme a de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme.

Or, ces notions de l'union de l'âme et du corps, d'une force par laquelle l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme, comment se révèlent-elles à la conscience ?

Nous avons l'habitude d'attribuer à des qualités prétendu-

ment réelles des corps, telles que la pesanteur et la chaleur, le pouvoir d'agir sur d'autres corps. Or, lorsque nous nous représentons la pesanteur comme une force capable de mouvoir le corps dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment cette force meut le corps, ni comment elle lui est jointe et nous ne pensons point que cela se fasse par un attachement ou attouchement réel d'une superficie contre une autre. Ce n'est pas à la pesanteur que s'applique la notion d'une pareille action. Car la pesanteur, on le montrera en physique, n'est pas une qualité réellement distincte du corps. C'est donc pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps que cette notion particulière nous a été donnée par l'auteur de notre nature, et, par conséquent cette notion doit nous fournir la solution du problème anthropologique de l'union de l'âme et du corps.

Le langage de Descartes nous semble n'avoir pas ici sa clarté habituelle. Nous voulons mettre sous les yeux du lecteur le passage entier, bien qu'un peu long, dont nous avons cherché à reproduire la pensée :

" Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances; et il n'y a que fort peu de telles notions : Car après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement, et les inclinations de la volonté; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent : Car lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions

par une autre : car étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres ; la principale cause de nos erreurs est, en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à quoi elles n'appartiennent pas ; comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps,par celle dont un corps est mû par un autre corps. C'est pourquoi, puisque dans les méditations que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul ; la première chose, que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul; ou à l'âme seule. A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux six objections ; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on les doit attribuer. Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ; et que nous avons attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connaissons pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire, avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous sommes servi pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous, pour connaître le corps, et tantôt de celles qui y sont pour connaître l'âme, selon que ce que nous leur avons attribué a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps dans lequel elle est vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attachement ou attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de

**cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. „ [1])**

Descartes termine son essai d'explication par ces mots : „ Je serais trop présomptueux, si j'osais penser que ma „ réponse doive entièrement satisfaire Votre Altesse. „

En effet, Son Altesse réplique qu'elle n'est pas satisfaite, elle demande des éclaircissements sur deux points : d'abord sur la distinction des trois sortes d'idées primitives servant respectivement à connaître l'âme seule, le corps seul et l'union entre l'âme et le corps ; ensuite, sur l'emploi de la comparaison de la pesanteur, pour faire mieux concevoir l'action de l'âme sur le corps.

Sur le premier point, Descartes répond qu'il „ remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures, et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens : d'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme, mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des

[1]) *Lettres de M. Descartes*, t. I, lettre 29, Édit. Cousin 1825, t. IX, p. 125 et s.

mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes. Et enfin c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. »

Toutefois, le philosophe ajoute ingénuement que l'union de l'âme et du corps est au fond inconcevable ; ce qui réduit à néant toutes les tentatives d'explication qui ont précédé : « Il ne me semble pas, dit-il, que l'esprit humain soit capable » de concevoir bien distinctement, et en même temps, la » distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause » qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et » ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. »

Sur le second point, l'explication de Descartes est telle qu'elle va jusqu'à attribuer à l'âme une certaine extension, ce qui aboutit à la matérialisation de l'âme et renverse les thèses fondamentales de psychologie affirmées jusqu'à présent sur l'incompatibilité de la pensée et de l'étendue, de l'esprit et de la matière.

" Puisque Votre Altesse remarque, conclut Descartes, qu'il est „ plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que „ de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps, et d'en être mue, „ sans avoir de matière ; je la supplie de vouloir librement attribuer „ cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose „ que la concevoir unie au corps ; et après avoir bien conçu cela, et „ l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer, que la „ matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée „ même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que „ l'extension de cette pensée ; en ce que la première est déterminée „ à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, „ ce que ne fait pas la deuxième ; et ainsi Votre Altesse ne laissera „ pas de revenir aisément à la distinction de l'âme et du corps, „ nonobstant qu'elle ait conçu leur union. „ [1])

Sur quoi, Descartes se dérobe s'excusant de devoir se rendre à Utrecht, où il est cité par le Magistrat à l'effet de

[1]) *Lettres de M. Descartes*, t. I, lettre 30, Édit. Cousin, t. IX. p. 127.

s'expliquer sur « ce qu'il a écrit d'un de leurs Ministres » ; « cela me contraint de finir ici, dit-il, pour aller consulter » les moyens de me tirer le plus tôt que je pourrai de ces » chicaneries. »

Le problème anthropologique reste donc sans solution. Les efforts tentés vainement par Descartes pour le résoudre n'ont abouti qu'à mettre mieux en lumière son insolubilité. Ce problème est insoluble parce qu'il a été mal posé. L'homme n'est pas un assemblage de deux substances dont l'une serait l'âme pensante et l'autre un corps étendu, il forme *une seule substance composée*.

D. Mercier.

*(La fin au prochain numéro).*

---

X.

# Premiers principes de la Métagéométrie ou Géométrie générale.

*(suite *)*

---

## IX

### RÉSUMÉ. VRAIE NATURE DES POSTULATS 5 ET 6.

On peut résumer ce qui a été exposé dans les cinq paragraphes précédents de la manière suivante.

Dans l'exposé systématique de la géométrie, on est amené logiquement à poser deux dilemmes.

*Premier dilemme.* 1. Ou bien il existe au moins un couple de droites distinctes ayant deux points communs *(géométrie riemannienne).* Dans ce cas, tout couple de droites ayant un point commun en a un second, dit point opposé au premier, et la somme des angles de tout triangle est supérieure à deux droits.

2. Ou bien, deux droites distinctes ne peuvent jamais avoir deux points communs (*postulat* 6 : *géométrie non riemannienne*), et dans ce cas, la somme des angles d'un triangle quelconque n'est jamais supérieure à deux droits *(Premier théorème de Legendre).*

*Second dilemme.* Dans cette dernière hypothèse 1. Ou bien deux droites d'un plan qui font avec une transversale

*) Fautes à corriger dans le précédent article : P. 146, note 1, ligne 2, lire *suivants* au lieu de *courants.* — P. 162, l. 5, en remontant, lire B A C au lieu de A C B. — P. 163, prop. XXXII, l. 3, supprimer *si* et ajouter *avec* après *font.* — P. 166, note, l. 1, ajouter après le mot *ou*, les mots A *f b ou.* — P. 169. l. 2, en remontant, lire A B F au lieu de A B P.

des angles dont la somme est inférieure à deux droits se rencontrent (*Postulat* 5 : *géométrie euclidienne*). Alors la somme des angles de tout triangle est égale à deux droits ; et l'on se trouve dans ce cas, si la somme des angles d'un seul triangle est égale à deux droits (*Second théorème de Legendre*).

2. Ou bien il y a au moins une couple de droites d'un même plan qui ne se rencontrent pas et qui font avec une transversale des angles dont la somme est inférieure à deux droits (*géométrie lobatchefskienne*). Dans ce cas, la somme des angles de tout triangle est inférieure à deux droits.

On peut encore exprimer les mêmes idées, sous une autre forme, de la manière suivante :

La définition 5 et les postulats 1, 2, 4 caractérisent le *genre* DROITE.

Si l'on y ajoute le postulat 5 seul, on obtient la définition de la *droite riemannienne ;* le postulat 6 seul, celle de la droite *lobatchefskienne ;* les postulats 5 et 6, celle de la *droite euclidienne.*

La somme des angles, dans un triangle riemannien est supérieure à deux droits ; elle est inférieure à deux droits, dans un triangle lobatchefskien ; elle est égale à deux droits dans un triangle euclidien.

Les propriétés du plan, ou plus généralement, celles de l'espace dépendant essentiellement de celles de la droite, on doit distinguer de même les plans et les espaces *riemanniens, lobatchefskiens* et *euclidien.*

Les propriétés communes aux trois géométries sont des propriétés des *genres* droite, plan, espace ; dans les manuels, elles sont mêlées sans distinction avec celles qui n'appartiennent qu'à l'une ou qu'à deux des *espèces* que nous venons de définir.

Dans tout ce qui précède, nous n'avons dû recourir nulle part à une de ces assertions arbitraires que Kant a appelées *jugements synthétiques à priori*. Les postulats 5 et 6 n'appartiennent nullement à cette catégorie de propositions. Ce sont simplement des définitions méconnues, comme l'a très bien

dit M. Lechalas. Les postulats 5 et 6 sont indispensables pour distinguer les *espèces* du *genre* droite, rien de plus [1]. Ils ne sont ni contenus dans la définition de la droite générale ni en contradiction avec cette définition ; ils en sont indépendants.

## X

### ESQUISSE DES PRINCIPALES PROPOSITIONS DE LA MÉTAGÉOMÉTRIE. INDÉMONTRABILITÉ DES POSTULATS.

Une fois arrivé au théorème fondamental sur la somme des trois angles d'un triangle en géométrie euclidienne, lobatchefskienne ou riemannienne, on peut exposer parallèlement ces trois branches de la Métagéométrie ou géométrie générale, comme l'a fait M. De Tilly dans son célèbre essai de 1878.

La Métagéométrie comprend d'abord un grand nombre de propositions communes aux trois géométries. Ainsi, dans les *Éléments* de Legendre, on peut regarder comme telles, outre les 18 premières propriétés du livre I, une grande partie de celles du livre II et du livre V, tout le livre VII, puis une faible partie des livres IV et VI.

Au contraire, la théorie des parallèles, celles de la similitude, la mesure des longueurs, des aires et des volumes, telles quelle est exposée dans Legendre, appartiennent exclusivement

[1]) Que l'on nous permette ici une comparaison. En algèbre, on étudie les propriétés des équations du second degré à coefficients réels $ax^2+bx+c=0$. Ces équations se divisent en trois classes, selon que l'on a $b^2-4ac$ négatif, nul ou positif, ou encore selon que leurs racines sont imaginaires, ou égales, ou réelles et inégales. Certaines propriétés des équations du second degré sont vraies pour les trois classes ; d'autres n'appartiennent qu'à une seule de ces classes, ou à deux d'entre elles. On peut dire, en imitant le langage des géomètres, que $b^2-4ac>0$ est un postulat qui caractérise les équations à racines réelles et inégales, $b^2-4ac=0$, un postulat qui caractérise celles qui ont des racines égales, enfin $b^2-4ac<0$, un postulat qui caractérise celles qui ont des racines imaginaires. — Mais un esprit bizarre, peu au courant des théories algébriques, et imbu d'ailleurs des idées de Kant, pourrait dire : " L'intellect humain est ainsi fait qu'il admet, sans preuve aucune, que, dans toute équation du second degré, l'on a $b^2-4ac=0$ ; cette relation est un jugement synthétique *à priori* que nous ne pouvons ni ne pas admettre, ni établir avec rigueur. "

à la géométrie euclidienne, comme aussi la relation fondamentale

$$a^2 = b^2 + c^2 \qquad \text{(E)}$$

entre l'hypoténuse $a$ et les côtés $b$ et $c$ d'un triangle rectangle et ce qui en dépend essentiellement.

En géométrie lobatchefskienne, la théorie des parallèles est remplacée par le *théorème de Saccheri* et ses conséquences : deux droites d'un plan se rencontrent, ou sont asymptotes l'une de l'autre, ou divergent indéfiniment à partir d'une perpendiculaire commune. La théorie de la similitude n'existe pas, mais on prouve aisément que deux triangles équiangles sont égaux. La recherche des longueurs, des aires et des volumes se fait tout autrement qu'en géométrie euclidienne. On trouve, en particulier, que l'aire d'un triangle est proportionnelle à son déficit angulaire, c'est-à-dire à la différence entre deux droits et la somme de ses angles (*théorème de Lambert*) ; par suite, quelque grand que soit un triangle, sa surface est toujours inférieure à une limite finie. La relation qui lie l'hypoténuse et les côtés d'un triangle rectangle est

$$\mathrm{Ch}\,\frac{a}{l} = \mathrm{Ch}\,\frac{b}{l}\,\mathrm{Ch}\,\frac{c}{l} \qquad \text{(L)}$$

où $l$ est une quantité constante, dite *constante lobatchefskienne*.

En géométrie riemannienne, deux droites d'un plan se rencontrent en deux points opposés ; deux triangles équiangles sont égaux ; il n'existe pas de théorie de la similitude. La recherche des longueurs, des aires et des volumes se fait à peu près comme en géométrie lobatchefskienne ; l'aire d'un triangle, toujours finie, est proportionnelle à son excès angulaire, c'est-à-dire à la différence entre la somme de ses angles et deux droits. La relation entre l'hypoténuse et les côtés d'un triangle rectangle est

$$\cos\frac{a}{r} = \cos\frac{b}{r}\cos\frac{c}{r} \qquad \text{(R)}$$

$r$ étant une constante, dite constante riemannienne, telle que $2\Delta = \pi r$ [1]).

Des relations (E), (L), (R) on déduit les trigonométries planes, euclidienne, lobatchefskienne ou riemannienne. Elles sont différentes l'une de l'autre, mais la trigonométrie sphérique est la même dans les trois systèmes et identique à la trigonométrie riemannienne plane.

On tire encore de chacune des relations (E), (L), (R), une relation correspondante entre les dix distances mutuelles de cinq points ; nous appellerons ces relations (E'), (L'), (R') ; Lagrange a trouvé la première, M. Schering les deux autres. M. De Tilly a prouvé que la relation (E') résume la géométrie euclidienne toute entière et que, de même, (L'), (R') résument les deux géométries non euclidiennes. Par suite, on peut dire la même chose des relations plus simples (E), (L), (R) puisque l'on peut en déduire (E'), (L'), (R') [2]).

Au point de vue de l'analyse mathématique, les relations (E), (L), (R) sont des cas particuliers d'une seule égalité. En effet, (L) et (R) se transforment en (E), si l'on fait $r$ ou $l$ infini,

[1]) Pour la démonstration de la relation (L), voir une article de M. Gérard, dans les *Nouvelles Annales de mathématiques*, 3e série, t. XII, pp. 74-84 (février 1893) ; pour (R), nos *Principes fondamentaux de la géométrie non euclidienne de Riemann* (supplément à *Mathesis*, 1895, 2e série, t. V). Les ouvrages de M. De Tilly contiennent d'ailleurs la démonstration de toutes les formules dont il est question dans le texte.

[2]) Au point de vue de l'analyse, on peut déduire les relations (R'), (L'), (E') de la suivante entre les distances $1x$, $2x$, $3x$, $4x$, $5x$ d'un point quelconque $x$ aux points 1, 2, 3, 4, 5 ($\alpha$, $\beta$, $\gamma$, $\delta$, $\varepsilon$, sont des constantes indépendantes de $x$):

$$\alpha\cos\left(\frac{1x}{r}\right)+\beta\cos\left(\frac{2x}{r}\right)+\gamma\cos\left(\frac{3x}{r}\right)+\delta\cos\left(\frac{4x}{r}\right)+\varepsilon\cos\left(\frac{5x}{r}\right)=0.$$

On trouve (R') en faisant coïncider $x$ avec 1, 2, 3, 4, 5, puis éliminant les constantes entre les cinq équations obtenues ; (L') s'en déduit en remplaçant $r$ par $l\sqrt{-1}$ ; enfin (E) est le cas-limite correspondant à $r$ ou $l$ infini. Voir notre article sur ce sujet dans les *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 1894-1895, t. XIX, 2e partie, pp. 189-196.

Rien n'est plus facile d'ailleurs que d'établir une géométrie générale analytique à quatre dimensions ou plus, c'est-à-dire caractérisée par une relation entre les distances de six points ou plus.

et (L) devient (R) et inversement si l'on suppose $l = r\sqrt{-1}$. De même (L') et (R') donnent (E'), si l'on y fait $r$ ou $l$ infini, et (L') devient (R') et inversement, si $l = r\sqrt{-1}$.

Les trois géométries sont, au fond, le développement des conséquences de (E) ou (E') (géométrie euclidienne) ; (L) ou (L') (géométrie lobatchefskienne) ; (R) ou (R') (géométrie riemannienne). Par suite, toutes trois sont également rigoureuses et inattaquables comme édifice logique. Il en est ainsi, en particulier de la géométrie euclidienne. Mais, avant qu'on eût réduit à ce degré de simplicité les principes fondamentaux de la science de l'espace, on n'était pas parvenu à prouver que les postulats 5 et 6 de la géométrie euclidienne sont compatibles entre eux et avec les définitions et les autres postulats. C'est donc M. De Tilly qui, en ramenant toutes les vérités des trois géométries aux relations (E), (L'), (R') entre les distances de cinq points, a établi, sur une base inébranlable, les fondements non seulement des deux géométries non euclidiennes, mais aussi ceux de la géométrie euclidienne.

Les remarques précédentes sur les relations analytiques entre les distances des sommets d'un triangle rectangle, ou entre celles de cinq points quelconques, font comprendre, *à posteriori*, pourquoi on a vainement essayé, pendant deux mille ans, de démontrer les postulats 5 et 6. Au fond, dans ces tentatives infructueuses, on tâchait de prouver que les relations (E) ou (E') sont équivalentes à (L), (L') ou (R), (R'). Or, cela est manifestement impossible : pour déduire (E') de (L'), ou (E) de (L), il faut ajouter à (L) ou (L') la condition supplémentaire $l = \infty$ ; de même (R) ne donne (E), ou (R') ne donne (E') que si l'on suppose $r = \infty$.

## XI

### LA GÉOMÉTRIE PHYSIQUE.

« Nous avons vu que, si l'on se place à un point de vue purement rationnel, toutes les géométries, pouvant être con-

struites sons entraîner de contradiction, ont une égale valeur, sont aussi vraies les unes que les autres. Mais on peut se demander à laquelle d'entre elles est conforme notre univers. Pour beaucoup, la réponse à cette question n'est pas douteuse : notre univers est euclidien. A cette affirmation sans réserve, il est d'abord indispensable d'opposer une restriction à laquelle ne saurait contredire aucune personne nous ayant suivi jusqu'ici : du moment que le système de géométrie cherché ne présente aucun caractère de nécessité, nous ne pouvons le connaître que par la méthode d'observation ; c'est uniquement par des mesures que nous arriverons à déterminer le paramètre de notre univers, à supposer même que notre univers soit identique à lui-même, ce que rien n'impose *a priori*. Dès lors, cette détermination ne pourra être faite qu'à un certain degré d'approximation, comme toutes les déterminations expérimentales (G. LECHALAS, *Étude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, p. 88). » De plus, il faudra admettre que nous pouvons être pratiquement certain de l'invariabilité de nos étalons de mesure quand nous les employons dans des endroits différents, les autres circonstances restant les mêmes.

Cela posé, voici comment l'on conçoit que l'on puisse déterminer expérimentalement quelle est celle des trois géométries idéales qui correspond au monde physique et trouver la valeur des constantes riemanniennes ou lobatchefskienne, le cas échéant.

En pratique, un fil tendu très fin réalise autant que possible le concept général de la droite et nous permet de constater que les arêtes de tel corps solide sont des droites, que certaines surfaces sont des plans, etc. On peut donc construire des instruments de mesure élémentaires, par exemple, des règles divisées, au moyen desquelles on pourra estimer et comparer des distances.

On pourra aussi tracer des figures géométriques sur un plan, par exemple, des triangles rectangles isoscèles. Supposons, en premier lieu, que l'on ait trouvé, pour un pareil

triangle que l'hypoténuse est égale à $\frac{4}{3}$ fois le côté. On en conclura aisément que cette figure est riemannienne ; car on peut déterminer une valeur réelle $x = \frac{1}{4}\pi$ qui vérifie la relation (R), mise, dans le cas actuel, sous la forme

$$\cos x \cos x = \cos \tfrac{4}{3} x,$$

$x$ désignant le rapport du côté du triangle à la constante riemannienne, tandis qu'il n'y en a aucune qui vérifie les relations (L) ou (E), comme l'on peut s'en assurer. La constante riemannienne sera égale au côté multiplié par $(4 : \pi)$.

En second lieu, si l'on a trouvé un triangle rectangle isoscèle où le rapport de l'hypoténuse au côté est égal à (2195 : 1469), on en conclura que cette figure est lobatchefskienne, car la relation (L), mise sous la forme

$$\mathrm{Ch}\, x \,\mathrm{Ch}\, x = \mathrm{Ch}\, \tfrac{2195}{1469}\, x,$$

où $x$ désigne le rapport du côté à la constante lobatchefskiennne est vérifiée à peu près par $x = \sqrt{2}$, tandis qu'aucune valeur réelle ne vérifie les relations (R) ou (E). La constante lobatchefskienne est égale au côté multiplié par $\sqrt{2}$, à peu près.

En troisième lieu, si l'on a un triangle isoscèle où le rapport de l'hypoténuse au côté est égale à $\sqrt{2}$, on en conclura que cette figure est euclidienne, car la relation (E) est la seule qui soit vérifiée dans cette hypothèse.

Mais, à vrai dire, ce dernier cas ne se présentera jamais puisque l'on ne peut mesurer exactement deux longueurs dont le rapport est le nombre incommensurable $\sqrt{2}$. La valeur approchée de $\sqrt{2}$ est 1,41421 35623 73... En pratique, on peut trouver pour les valeurs du rapport de l'hypoténuse au côté d'un triangle rectangle isocèle des valeurs approchées de $\sqrt{2}$ ; par exemple, des valeurs trop petites :

1,41 ; 1,414 ; 1,4142 ; 1,41421 ; etc.

ou des valeurs trop grandes :

1,42 ; 1,415 ; 1,4143 ; 1,41422 ; etc.

Dans le premier cas, on trouvera que le triangle est riemannien ; dans le second qu'il est lobatchefskien [1]). Mais quel que soit le degré d'exactitude des mesures effectuées, jamais on ne trouvera le $\sqrt{2}$ pour le rapport cherché : il est donc impossible de prouver expérimentalement qu'un triangle rectangle isoscèle est euclidien.

Cette conclusion s'étend à une figure quelconque composée d'un certain nombre de points dont on mesure les distances. Ces distances, n'étant jamais connues que d'une manière approximative, peuvent bien vérifier à peu près la relation (E'); mais, on peut toujours supposer aux paramètres $r$ et $l$ qui entrent dans (R') et (L') une valeur assez grande par rapport aux distances mesurées pour que celles-ci vérifient avec une exactitude tout aussi grande les relations (R') et (L'). *Il est donc impossible de prouver que la géométrie physique est euclidienne, même si elle l'est réellement.*

En fait, dans la partie de l'univers accessible directement ou indirectement à nos mesures, la géométrie physique est approximativement euclidienne. Toutes les distances mesurées vérifient avec une approximation très grande la relation (E') ou des relations non euclidiennes (R'), (L) qui n'en diffèrent pas pratiquement.

Notre imagination est aussi très approximativement euclidienne, si l'on peut ainsi dire. Mais certaines illusions d'optique que les mesures et la raison corrigent aisément paraissent au premier abord d'accord avec les géométries non euclidiennes: 1° Deux longues allées parallèles d'arbres nous donnent l'image de deux droites lobatchefskiennes asymptotiques. 2° Si nous suivons du regard dans l'azur du ciel deux directions émanant d'un même point de l'horizon, nous aboutissons, à la fin, en

[1]) **Pour démontrer ces assertions, on prouve, par l'analyse infinitésimale, le théorème suivant : Un triangle rectangle isoscèle est riemannien, euclidien ou lobatchefskien suivant que le rapport de l'hypoténuse au côté est inférieur égal ou supérieur à $\sqrt{2}$.**

un point opposé de l'horizon, comme si nous avions suivi deux droites riemanniennes [1]).

## XII

### LA MÉTAGÉOMÉTRIE ET LE KANTISME.

Euclide a défini, il y a vingt deux siècles, dans ses *Éléments*, les notions fondamentales de la géométrie : le point, la droite, le plan, etc., avec une précision suffisante pour qu'il ait pu en déduire logiquement la partie générale de la science de l'espace. De plus, dans ses postulats 5 et 6, il a, en réalité, particularisé la définition de la droite de manière à pouvoir démontrer les principes spéciaux de cette partie de la géométrie générale qui porte maintenant le nom de géométrie euclidienne.

Lobatchefsky, Riemann et leurs continuateurs ont créé de même les deux autres branches de la géométrie générale : la géométrie lobatchefskienne et la géométrie riemannienne.

Les trois branches de la métagéométrie sont des sciences rationnelles, composées de propositions qui se démontrent sans recourir à l'expérience, par simple analyse, rapprochement et comparaison des concepts fondamentaux. Ces propositions sont donc des *jugements analytiques*, pourvu que l'on donne à ce terme le sens traditionnel de *propositio per se nota*, et non le sens kantien de *jugements identiques* ou *quasi identiques*.

1) " Reid a montré que si l'homme était réduit au simple sens de la vue, en pouvant dès lors connaître que l'étendue superficielle à deux dimensions, et prenant pour des lignes droites ce qui serait réellement des arcs de grands cercles tracés sur une surface sphérique dont le centre serait dans son œil, les triangles qu'ils considéreraient comme rectilignes pourraient avoir deux angles ou même leurs trois angles droits ou obtus, et que la géométrie d'un tel homme serait toute différente de la nôtre, deux de ces lignes qu'il prendrait pour droites se rencontrant, par exemple, toujours en deux points, en sorte que la notion de deux droites parallèles serait contradictoire pour lui ". AMPÈRE, *Essais sur la philosophie des sciences*. Première partie (2e éd. p. 64).

Du caractère analytique des propositions géométriques, résulte la valeur apodictique des trois branches de la métagéométrie et la possibilité de se servir de chacune d'elles, pour démontrer des propositions d'analyse pure. Ainsi, au moyen de la géométrie euclidienne, on a pu établir la trigonométrie générale, c'est-à-dire la théorie des fonctions *sinus* et *cosinus*, que l'on peut aussi exposer directement sans recourir aucunement à la géométrie. La théorie des *sinus* et *cosinus* a pu être ensuite utilisée pour étudier la géométrie lobatchefskienne et la géométrie riemannienne, de manière qu'en apparence, mais en apparence seulement, celles-ci semblent s'appuyer nécessairement sur la géométrie euclidienne.

La géométrie physique, au contraire, est une science d'observation, où l'on recourt à la géométrie rationnelle comme auxiliaire. C'est l'observation qui permet de conclure que les distances physiques, dans la nature, vérifient très approximativement la relation (E′), ou les relations (L′), (R′), $r$ et $l$ étant extrêmement grands ; autrement dit, c'est l'observation qui nous apprend que la géométrie physique est une géométrie à très peu près euclidienne, et à trois dimensions. Au point de vue logique, cette dernière proposition est donc un *jugement empirique*, ou si l'on veut employer une autre terminologie un *jugement synthétique a posteriori*.

Dans la première édition (1781) de la *Kritik der reinen Vernunft*, puis, sous une forme plus développée, dans la seconde (1787), Kant a émis sur la géométrie et l'espace des vues qui sont en complète opposition avec ce qui précède.

Comme on l'a remarqué (MILHAUD, *Kant comme savant*, dans la livraison de mai 1895 de la *Revue philosophique* de Ribot, pp. 482-510), Kant n'avait pas de connaissances scientifiques sérieuses. « Il a touché à de nombreuses questions, mais en philosophe plutôt qu'en savant et en philosophe préoccupé surtout, à la manière antique, d'assurer les fondements *à priori* de la science. Après Newton, après les savants du XVIII[e] siècle, Kant ne semble pas de son temps. Ses vues

parfois ingénieuses ont un caractère trop vague. On sent qu'elles ne se forment ni au contact des faits, ni même au contact des connaissances mathématiques de l'époque. Elles restent pénétrées de quelque naïveté, malgré les apparences de la forme savante et elles font plus songer à certaines théories d'Aristote ou même des Ioniens qu'à Euler ou à Newton (pp. 502-503). »

Mais Kant avait appris et enseigné les mathématiques élémentaires et il avait été frappé du caractère universel et nécessaire de leurs propositions. Sa profonde conviction de leur certitude apodictique d'une part, l'impossibilité où il se trouvait, d'autre part, de les ramener à des jugements analytiques, à cause de la manière étroite dont il concevait ceux-ci, le conduisirent à faire des mathématiques (puis de la métaphysique elle-même) une science absolument subjective. Les propositions fondamentales des mathématiques et, en particulier, de la géométrie, dénuées de preuves proprement dites, par hypothèse, mais auxquelles la raison adhère nécessairement, sont appelées des jugements synthétiques *à priori* pour les distinguer des jugements synthétiques *à posteriori* ou propositions empiriques, dans lesquelles l'attribut exprime quelque qualité contingente du sujet [1]). L'espace, pour Kant,

[1]) Kant ne cite explicitement qu'un très petit nombre de ces prétendus jugements synthétiques *à priori* relatifs à la géométrie: Dans un triangle, un côté est plus petit que la somme des deux autres ; l'espace n'a que trois dimensions; deux droites ne peuvent enclore un espace, etc. La première de ces propositions est, en réalité, un jugement analytique appartenant à la géométrie rationnelle, dont nous avons esquissé la démonstration, au § V, d'après Euclide ; la seconde appartient à la géométrie physique et est un jugement synthétique *à posteriori* ; la troisième est le postulat 6 d'Euclide, qui équivaut à une définition comme nous l'avons dit au § IX. Sur ce postulat 6, Kant parle d'abord avec l'exactitude d'un géomètre riemannien : " *So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch (Transc. Anal.*, II, 3, no 4), puis son système l'entraîne à affirmer exactement le contraire. En physique, Kant cite comme jugements synthétiques *à priori*, la loi de la constance de la masse et celle de l'égalité de l'action et de la réaction, deux principes dont nous doutons fort qu'il connût le sens précis et qui sont des jugements synthétiques *à posteriori*. — Nous pensons que tous les jugements synthétiques *à priori* de Kant se

est une représentation nécessaire *à priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures et est la cause de la certitude apodictique de tous les principes géométriques.

La métagéométrie est en contradiction radicale avec cette conception de l'espace comme représentation nécessaire *à priori*. En effet, la métagéométrie implique l'égale possibilité d'un nombre indéfini de géométries diverses, la géométrie euclidienne d'abord, puis toutes les variétés de géométries non euclidiennes correspondant à toutes les valeurs imaginables des paramètres $r$ et $l$. Comment la conception kantienne de l'espace pourrait-elle donner à la fois à l'entendement toutes les géométries diverses comme représentation nécessaire *à priori ?* C'est manifestement impossible.

La métagéométrie n'est pas moins en opposition avec les vues que Kant avait sur l'espace jusque vers 1769, quand il admettait encore, avec divers philosophes, que l'espace était une réalité extérieure, existant indépendamment des objets. Dans ce système, comme aussi dans celui où la géométrie serait une science purement empirique, l'existence de trois systèmes de géométrie rationnelle est aussi inconcevable que dans le système de la *Kritik der reinen Vernunft*.

Enfin, la métagéométrie permet encore de répondre par un argument *ad hominem* à la première antinomie de la raison pure : *Le monde est à la fois fini et infini dans l'espace*. Si même le raisonnement de Kant était rigoureux, si la contradiction qu'il signale ne venait pas uniquement d'une confusion entre l'espace réel et l'espace idéal, il suffirait, pour lever toute difficulté, de remarquer que Kant suppose implicitement dans son exposé que le monde est euclidien. Or, s'il était riemannien, l'antinomie n'a plus de sens : en droit et en fait, le monde serait fini.

classent dans l'une ou l'autre de ces catégories : des postulats qui sont des définitions déguisées ; des jugements analytiques qu'il n'a pas bien su analyser ; des jugements synthétiques *à posteriori* dont il n'a pas reconnu la nature empirique.

Quand on réfléchit à la suite des idées qui ont conduit Kant à son système, on arrive à cette conclusion développée par M. Milhaud dans l'article cité plus haut: « Le point de départ de la critique de la raison pure est la constatation toute naïve du caractère nécessaire et universel des jugements mathématiques » (p. 509). Le subjectivisme métaphysique de Kant semble être sorti de son subjectivisme mathématique ; il y a en tête de la *Kritik der reinen Vernunft* l'affirmation d'une espèce d'*impératif géométrique* pour employer une heureuse expression de M. Lechalas.

La métagéométrie, en montrant l'inanité des idées de Kant sur l'espace, a donc ruiné, par la base, la métaphysique du criticisme comme nous le disions dans l'introduction à cet opuscule [1]).

## APPENDICE.

—

### LA GÉOMÉTRIE COMME PHYSIQUE MATHÉMATHIQUE DES DISTANCES.

Leibniz a défini la ligne droite de la manière suivante : *La droite est le lieu des points immobiles d'un corps qui se meut, deux de ses points étant fixes* [2]).

1) " Hat nun Helmholtz Recht und is das Kant'sche Fundament falsch, so fällt damit auch der Inhalt und die Methode welche hieraus gewachsen ist; dann ist ferner die jahrhundertlange Richtung der deutschen Philosophie eine verfehlte „ R. KRAUSE. *Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumsanschauung und der geometrischen Axiome* (Lahr, 1878; d'après HOPPE, Archives de Grunert, Litt. Ber. 249, pp. 7-11, tome 63, 1878). Helmholtz est cité ici comme le représentant de l'origine empirique des postulats.

2) *Sit corpus aliquod, cujus duo puncta sint immota et fixa, ipsum autem corpus nihilominus moveatur, tunc omnia puncta corporis quiescentia incident in rectam quae per duo puncta fixa transit.* Œuvres math. de Leibniz, éd. Gerhardt, V, p. 137 (Citation empruntée à CANTOR, *Geschichte der Mathematik*, III, c. 83, p. 32).

Cette définition de la droite, sans être modifiée essentiellement, peut être mise sous une forme plus maniable, si l'on y introduit la notion de distance ou d'intervalle de deux points, en entendant par là un nombre qui caractérise ce couple de points. L'origine expérimentale de cette notion de distance est connue de tout le monde : certains solides nous paraissent invariables et nous disons que deux de leurs points sont à telle ou telle distance, quand nous pouvons porter entre ces points une règle divisée supposée elle-même invariable, ou les parties de cette règle, un nombre minimum de fois ; ce nombre est la mesure de la distance ou simplement la distance des deux points.

Cela étant posé et en regardant la notion de distance comme une notion première, Cauchy a défini la ligne droite de la manière suivante : *La ligne droite AB est une ligne telle que chacun de ses points est distant de A et de B, comme ne l'est aucun des points de l'espace*. Tout point H extérieur à la droite est tel, au contraire, qu'il y en a au moins un autre K qui est distant de A et de B comme l'est H.

Cette définition est équivalente à celle de Leibniz : en effet, quand on fait tourner un corps contenant à la fois les points A, B, M, H autour des points A et B supposés fixes, il est clair que si M est sur la droite AB, il reste immobile par définition, tandis que H pourra venir prendre une autre position K.

La définition de la droite de Cauchy, bien qu'identique au fond à celle de Leibniz, a sur celle-ci l'avantage de conduire naturellement à une définition analogue pour le plan. Pour Cauchy, *un plan* ABC *est une surface telle que chacun de ces points est distant des points* A, B, C, *non supposés en ligne droite, comme ne l'est aucun autre point de l'espace*. Tout point H extérieur au plan est tel, au contraire, qu'il y en a au moins un autre K qui est distant de A, de B et de C, comme l'est H.

Considérons trois points A,B,M situés sur une droite et un point H extérieur. Si, A et B étant fixes, on fait tourner un

corps dont A,B,M,H font partie, de manière à amener, par exemple, H en K, le point M, d'après la définition de Leibniz, restera immobile. Par suite, on peut dire que le corps tourne autour de AM, ou de BM, au lieu de dire qu'il tourne autour de AB ; autrement dit, la droite AB est identique à la droite AM, ou à la droite BM, si M est sur AB.

On peut exprimer la même chose, en introduisant dans ce qui précède la notion de distance, c'est-à-dire en recourant à la définition de la droite due à Cauchy, de la manière suivante : *admettons que pour tout point* X, *deux des distances* XA, XB, XM *aux points* A, B, M *d'une droite, déterminent la troisième* (Proposition A). Si X est un point H extérieur à la droite AB, il existera un point K tel que KA = HA, KB = HB, et, par suite, KM = HM. Mais les relations KA = HA, KM = HM expriment que H et K sont extérieurs à la droite AM ; de même KB = HB, KM = HM expriment que H et K sont extérieurs à la droite BM. Tout point extérieur à AB est donc extérieur à AM et à BM ; la réciproque étant vraie d'ailleurs, AB est identique à AM et à BM.

Les considérations précédentes s'étendent au plan. Soit un plan déterminé par trois points A, B, C ; M un quatrième point de ce plan. Admettons que, *pour tout point* X, *trois des distances* XA, XB, XC, XM *déterminent la quatrième* (Proposition B). Si X est un point H extérieur au plan ABC, il existera, d'après la définition du plan due à Cauchy, un autre point K, tel que l'on ait KA = HA, KB = HB, KC = HC, et, par suite, KM = HM. Cette dernière relation, avec deux des précédentes, exprime que H et K sont extérieurs, soit au plan ABM, soit au plan BCM, soit au plan CAM. La réciproque étant vraie, ou en conclut que les plans ABC, ABM, BCM, CAM sont identiques.

Nous pouvons maintenant démontrer le théorème suivant : *Une droite* MN *est contenue toute entière dans le plan* ABC *qui contient les points* M *et* N (Proposition C). En effet, d'après ce que l'on vient de voir, le plan ABC est identique au plan ABM, qui est lui-même identique au plan AMN. Soit H un

point extérieur au plan ABC ou AMN. Il y aura, d'après la définition du plan de Cauchy, un second point K, tel que l'on ait KA = HA, KM = HM, KN = HN. Or les deux dernières égalités expriment que K et H sont extérieurs à la droite MN. Tout point extérieur au plan ABC étant extérieur à la droite MN, celle-ci ne peut avoir aucun de ses points en dehors du plan, elle y est donc contenue toute entière [1]).

La proposition C est donc une conséquence des propositions A et B. Quelle est la nature de celle-ci ? Sont-elles une conséquence de la définition de la droite et du plan dues à Cauchy; ou bien sont-elles des postulats à ajouter à ces définitions, pour caractériser complètement la droite et le plan ; ou enfin, ces propositions sont-elles incompatibles avec ces deux définitions ?

On peut répondre partiellement à ces questions de la manière suivante : En admettant la proposition C, ou les propositions A et B, d'où l'on peut la déduire, on trouve, comme nous l'avons dit au § X, dans chacun des trois systèmes de géométrie, une relation entre les dix distances de cinq points quelconques. On peut obtenir de même une relation entre les six distances de quatre points d'un plan, et une relation entre les trois distances de trois points d'une droite.

Réciproquement, de ces relations, qui ne présentent rien de contradictoire, on déduit aisément par l'analyse, soit la proposition C, soit les propositions A et B ; ces diverses propositions sont donc compatibles entre elles et la troisième hypothèse faite plus haut est ainsi écartée; autrement dit, les

[1]) Les définitions données par Euclide pour la droite et le plan sont, croyons-nous, le résumé de considérations analogues à celles que nous venons d'exposer; au moins ces définitions, si obscures au premier abord, semblent susceptibles d'une interprétation littérale d'accord avec ce qui précède. — Gauss, dès 1829, dans une lettre du 27 janvier, adressée à Bessel, a critiqué avec raison la définition du plan donnée par Legendre : " La définition du plan, dit-il, comme surface qui contient toute droite qui y a deux de ses points, contient plus de conditions qu'il n'en faut pour déterminer cette surface. Elle implique donc un théorème qui doit être préalablement établi. "

propositions A et B sont des conséquences des définitions de Cauchy, ou elles en sont le complément. On ne peut d'ailleurs, de cette manière, savoir quel est celui de ces deux derniers cas qui se présente.

Mais on peut aller plus loin. Une fois qu'on en est arrivé à se servir, comme nous venons de le faire, des rélations qui caractérisent respectivement l'espace à trois dimensions, le plan ou espace à deux dimensions, la droite ou espace à une seule dimension, on est conduit logiquement à admettre complètement le mode d'exposition de M. De Tilly et à regarder la géométrie comme la *physique mathématique des distances*. Dans ce mode d'exposition, la distance de deux points, définie comme nous l'avons fait plus haut, devient la seule notion fondamentale irréductible de la géométrie. On en déduit la notion des figures égales, si difficile à préciser d'une autre manière ; puis, par l'intermédiaire des relations qui caractérisent la droite, le plan et l'espace à trois dimensions, la définition des longueurs, des aires et des volumes ; enfin, la géométrie toute entière, sans recourir à aucun postulat, mais sous trois formes différentes, euclidienne, lobatchefskienne et riemannienne.

L'exposé élémentaire de la géométrie générale, tel que nous l'avons esquissé d'après Euclide, Lobatchefsky, Riemann et leurs continuateurs, dans les §§ III à X, conduit aux relations caractéristiques entre les distances de trois points d'une droite, de quatre points d'un plan, de cinq points d'un espace à trois dimensions. Réciproquement, l'exposé analytique de M. De Tilly, qui part de la notion de distance et des relations dont il vient d'être question, permet de retrouver tous les résultats de l'exposé élémentaire, et prouve, par suite, que les définitions, les postulats et les axiomes qui sont le fondement de cet exposé élémentaire sont compatibles les uns avec les autres. Réunis, l'exposé élémentaire et l'exposé analytique, constituent donc un système complet de géométrie générale, absolument inattaquable au point de vue de la rigueur.

P. Mansion.

XI.

# Aristote et la psychologie physiologique du rêve.

Outre son *Traité de l'âme* où il s'occupe de psychologie proprement dite, Aristote a écrit un livre de psychologie plutôt physiologique ; ce sont les *Opuscules*. Voici ce qu'en dit Barthélémy St-Hilaire : « Les opuscules, au nombre de neuf, qui forment le recueil que les commentateurs latins ont appelé *Parva naturalia* doivent être considérés comme un complément du *Traité de l'âme*. C'est le caractère physiologique qui domine dans les *opuscules*. »

Parmi les *opuscules* figure le traité des rêves. Barthélémy St-Hilaire ajoutait « que ce traité des rêves donnait des rêves une explication qui, jusqu'à présent, n'a pas été remplacée par une meilleure, et qui rattache étroitement cet état bizarre et passager de notre âme à la faculté de la sensibilité ». [1]

C'est cette théorie aristotélicienne que récemment on a arguée d'erreur.

Aristote définit le rève un débris de sensation. [2] Qu'est-ce donc qu'un débris ?

Cuvier trouve un débris de squelette antédiluvien. Le grand paléontologiste, qui sait la corrélation nécessaire des formes des ossements entre eux, infère de la forme de l'os découvert celle de tous les autres ; il parvient ainsi avec un seul élément de squelette à deviner et à dessiner la structure osseuse complète de l'animal disparu. L'événement lui donna raison : on découvrit plus tard l'animal qu'il avait prédit.

[1] Opuscules *Parva naturalia*, trad. française de Barthélémy St-Hilaire p. III et IV.

[2] *Ibidem, Traité des rêves*, ch. III. § 9.

Cette anecdote scientifique peut répondre nettement à la question. N'est appelé débris que ce qui est considéré relativement à un ensemble auquel on rapporte le débris. L'ensemble peut être connu avec plus ou moins de précision. Au lieu de dessiner complètement, par le menu, l'animal prédiluvien, Cuvier eût pu ne reconnaître dans l'échantillon qu'un os d'un genre de squelette, sans indiquer ni l'espèce ni la forme précise de mammifère ou de vertébré. Quoi qu'il en soit, que l'ensemble auquel on rapporte le débris soit considéré plus ou moins précisément dans son genre ou dans son espèce, avec plus ou moins de fondement ou d'indétermination, pour qu'une chose m'apparaisse formellement comme étant un *débris*, il faut toujours que j'aie au moins une notion d'un tout organique auquel elle peut appartenir. Cette remarque élémentaire sur le sens du mot suffit à défendre Aristote dans sa théorie du rêve.

Cette théorie a été attaquée par le Dr. Surbled au cours d'une étude de psychologie physiologique intitulée « le Rêve », dans la Revue « *La science catholique* ». — *Assurément,* disait l'auteur français, *le rêve n'est pas un résidu sensible : Aristote appelait le rêve un débris de sensation sans voir que c'est plus et mieux que cela*. Un passage du *traité des rêves* d'Aristote contredit cette affirmation. (Ch. I § 7.) « Ce qu'on appelle le rêve, dit le Stagirite, ne relève pas absolument non plus de la sensibilité. Le texte ajoute : la manière d'être de la sensibilité et celle de l'imagination sont différentes... Nous avons défini l'imagination le mouvement produit par l'image en acte et le rêve paraît bien être une sorte d'image. » — Imaginer suppose sensation, mais est plus que sensation. Aristote qui attribue le rêve à l'imagination ne prétendait donc pas réduire le rêve à n'être que sensation, et l'accusation du Dr Surbled est, dès lors, contredite. [1])

A notre avis, il y a ici une méprise dans les termes. Par

[1]) Voir aussi Aristote. *Traité de l'âme,* III, III.

les mots *débris de sensation*, Aristote ne réduit pas le rêve à une sensation affaiblie ou diminuée. Il va plus loin : il affirme que le rêveur en *ressentant* cette sensation fragmentaire ne la *ressent* pas pour elle-même et indépendamment, mais, au contraire, ce qu'il *ressent*, il le voit imaginativement et par association comme débris d'une sensation plus complexe. En d'autres termes, Aristote ne prétend pas que les sensations du rêve sont toujours moindres que si l'excitation s'en produisait à l'état de veille; généralisée, cette thèse serait certainement fausse. Ce que le philosophe du Lycée affirme c'est que dans le rêve une excitation perçue doit être formellement et par imagination rattachée à un *ensemble plus considérable* que l'excitation. Voilà pourquoi intentionnellement il emploie le mot *débris* qui suppose un tout *intégral* dont le débris n'est en soi qu'une partie. En disant que le rêve est le fait propre de l'imagination, Aristote le considère comme plus et autre chose que sensation : l'imagination est, en effet, selon lui distincte de la sensation; elle se lie à la sensation (l'imagination ne peut exister sans la sensibilité), mais elle en est profondément distinguée en ce qu'elle est un mouvement produit en acte par la sensation.

J'ai vu la cathédrale de Cologne au prodigieux élancement, éperdue vers le ciel par tout son gigantesque effort ; se soutenant de milles nervures tendues ; supportant solidement les parements de pierres dentelées et ajourées.

Aristote n'a pas pu croire que mon rêve de la nuit va se borner à *revoir* plus ou moins net ou complet l'aspect de la cathédrale. En disant que le rêve sera débris de cette sensation, Aristote m'affirme, au contraire, que si la vision de cette architecture se reproduit, elle sera enchâssée dans un ensemble plus complexe ; je rêve, en effet, que cette cathédrale de Cologne n'est pas différente de l'hôtel-de-ville de Bruxelles avec lequel il se fait que je l'ai comparée la veille, et en rêve, je m'étonne de constater pour la première fois cette identité étrange,... puis une évocation de cérémonie publique et mon rêve se perd.

Supposons le rêve non plus excité par le souvenir, mais par une excitation présente. Par ma fenêtre ouverte matinalement monte le bruit d'une lourde charrette maraîchère ; croit-on qu'Aristote se borne, pour définir le rêve, à invoquer que le bruit objectif serait moins nettement perçu ? Ce serait ne rien expliquer. Le bruit pesant des roues est un des éléments qui annoncent la présence d'une charrette ; mon rêve pourrait me montrer le véhicule, mais il ne se bornerait pas à cela. Certes, d'après l'idée que j'ai d'une charrette, mon rêve m'y donnerait un rôle approprié, soit pour la conduire, soit le plus souvent pour y être conduit, garotté ou blessé.

Replacer ainsi un phénomène d'excitation dans un ensemble, dans une scène où on peut le concevoir, voilà le travail du rêveur. Partant, comme Cuvier, d'un élément réel, le rêveur réinvente tout le reste et forme un ensemble auquel l'élément donné lui semble appartenir; il y a donc reconstruction. Pour reconstruire, la connaissance même indistincte d'un ensemble quelconque est au préalable nécessaire : il faut que je puisse *connaître* le bruit d'une charrette pour *reconnaître* dans mon rêve tel bruit comme étant le bruit des roues; il faut au moins que j'aie une connaissance quelconque d'un véhicule pour pouvoir en évoquer l'image. Un italien qui n'a jamais quitté Venise ne connaît d'autre moyen de transport que les gondoles ; le bruit supposé n'évoquera en son rêve aucune image de chariot. Au contraire, dans le rêve de l'officier s'évoquera peut-être, au lieu d'une charrette, une batterie d'artillerie de campagne, et cette représentation deviendra le point de départ d'une scène de bataille ou de manœuvre. C'est selon l'expérience personnelle acquise que s'édifie tel rêve plutôt que tel autre.

Le même phénomène se produit aux cours des expériences d'hypnotisme ; il est alors possible au magnétiseur, par les mêmes paroles, de donner aux différents sujets une même excitation. Les manifestations seront chez les différents sujets caractérisées de façon spéciale ; suivant leurs connaissances

acquises, ils reconnaîtront, ils inventeront les détails de la scène suggérée à accomplir, ils imagineront les péripéties.

Cuvier, pour dessiner complètement l'animal antédiluvien, avait besoin de posséder un ossement de la conformation duquel il pût inférer celle des autres; mais il lui fallait en outre la connaissance des lois de corrélation et leur application systématique. De même, le rêve ne suppose pas seulement le phénomène réel d'excitation, mais encore 1° la connaissance préalable d'objets pouvant se grouper autour de l'excitation, et 2° l'activité imaginative capable de recréer ces objets complexes. Par cet acte d'imagination active, l'ensemble complexe ainsi créé excède l'excitation. — Mais l'ensemble étant ainsi constitué, nous pouvons, dans un autre stade, le considérer, lui aussi, comme excitation. Cette excitation, soit totale, soit partielle, peut à son tour être considérée comme débris d'un autre ensemble; de proche en proche la suite du rêve se poursuit ; dès qu'un stade cesse d'être considéré comme débris, c'est-à-dire comme élément d'un ensemble ultérieur plus considérable, le rêve cesse. La définition d'Aristote est donc caractéristique.

Hâtons-nous de dire, pour expliquer la succession des stades, que nul n'est aussi oublieux qu'un rêveur : par l'anémie superficielle du cerveau qui caractérise le sommeil, nul n'a si faiblement et si imparfaitement les corrélations des impressions localisées aux différents points de la périphérie corticale. Un cas frappant me semble pouvoir être pris dans le domaine du somnambulisme déambulatoire qui fait se promener sur les toits. On ne peut s'expliquer la non-apparition du vertige que comme rupture d'association d'image : cette rupture consiste en ce que la corrélation de ces toits étroits avec les phénomènes de chute qu'ils occasionnent d'ordinaire, ne se manifeste plus. Cette corrélation constante constitue l'impression irrésistible d'effroi et de vertige, au bord de précipices ; la perte d'équilibre y est amenée irrésistiblement par cette association constante et irraisonnée qui fait apparaître imaginativement

les chutes les plus effroyables contre lesquelles instinctivement nous nous débattons réellement jusqu'à perdre pied par ces faux mouvements.

A chaque instant dans le rêve l'un ou l'autre élément est exposé à être abandonné; pour la conscience il y a désassimilation. Ce qui survit c'est généralement ce qui est rendu plus intense par suite d'excitation: ce qui vient d'attirer l'attention subsiste seul et devient le point de départ du stade suivant. C'est ce qui rend possible la succession des stades du rêve; en effet, les excitations disparaissant sans cesse partiellement de la conscience, ce qui survit peut se rattacher sans cesse à de nouveaux ensembles. Le passage suivant d'Aristote est bien caractéristique à cet égard. « Les images des rêves, dit-il, sont à peu près comme les représentations d'objets dans l'eau où, quand le mouvement de l'eau est violent, la représentation ne se produit pas exactement, et la copie ne ressemble pas du tout à l'original. Dans ce cas, l'homme habile à juger les apparences serait celui qui pourrait le plus promptement démêler et reconnaître dans ces représentations toutes oscillantes et toutes disloquées, que telle image est celle d'un homme, telle autre celle d'un cheval ou celle de tout autre objet. Le songe produit ici un effet à peu près semblable; le mouvement brise le rêve et l'empêche d'être l'exacte copie des choses. »[1] Ce qu'Aristote appelle mouvement, venant détruire les ressemblances du rêve avec la sensation dont il provient c'est, selon la définition citée plus haut, l'imagination. Si Cuvier avait eu devant lui, au lieu d'un ossement fixe et stable, un ossement dont la forme eût varié continuellement, il eût pu l'attribuer non plus à un seul type de morphologie animale, mais successivement à toute sorte de types. Cette variabilité du point de départ, ce recommencement continuel de l'édification du type d'ensemble par la variation du fondement, c'est l'histoire du rêveur.

Par sa définition, Aristote a le mérite d'avoir indiqué le double travail de désassimilation et de reconstruction qui

[1] ARISTOTE. *De la divination*, ch. II, § 12.

fait du rêve un mouvement constant de représentations dans lequel l'imagination s'attache avec prédominance à certains détails d'une excitation jusqu'à faire disparaître tous les autres détails, puis reconstitue, au moyen de l'excitation ainsi réduite, un ensemble nouveau dont l'excitation réduite fait partie comme point de départ, c'est-à-dire comme élément de reconstruction. Sauf ensuite pour l'imagination, à oublier encore quelque partie et à continuer ainsi le travail.

Physiologiquement aussi bien que psychologiquement, ce qui caractérise l'état de veille, c'est la facilité avec laquelle nous apercevons, à propos d'une excitation, sa corrélation avec toutes les impressions qui s'y rapportent.

A l'état de veille provoque-t-on une excitation, aussitôt se produit comme un branle-bas qui amène au jour toutes les impressions pouvant servir à coordonner cette excitation. Au contraire, à l'état de sommeil, cette mobilisation se fait paresseusement et incomplètement; certaines impressions même, qui s'étaient levées d'abord, disparaissent sans se fixer et avant tout travail de corrélation ou de classification de l'excitation. Ce dernier travail est, d'ailleurs, lui aussi, en cet état de sommeil lent, paresseux et fugace. Ce travail de coordination d'une excitation, pour être plus imparfait et moins sûr que celui qui a lieu à l'état de veille n'est pas cependant d'un autre ordre : entre l'état de veille et de sommeil tous les intermédiaires existent. Rêvant, je puis perdre, dans une mesure donnée, la responsabilité morale : parce que les circonstances de fait et les lois et relations avec la fin honnête de ma nature ne m'apparaissent pas distinctement : la conscience, le dictamen pratique n'est pas formulé ; le rêve a appesanti toute l'éducation morale, dirait-on ; le plus vertueux peut rêver qu'il assassine et se trouver néanmoins sans remords au plus fort de ses crimes. Sans étonnement il peut me sembler que dans mon rêve je revois une personne morte depuis longtemps parce que le souvenir de sa mort est oblitéré. Bien plus, l'appesantissement des souvenirs et des impressions laisse disponible — pour les quelques excitations

qui survivent — une force créatrice imaginative qui n'étant pas détournée, peut même être plus considérable qu'à l'état de veille.

La veille est une reproduction de la réalité ; le rêve est l'invention d'une réalité inexistante, provoquée seulement, quant à son point de départ et ses lois, directement ou indirectement, par une excitation réelle ou mnémonique. Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que l'état de veille est un état de reproduction ? Ne sommes-nous pas des rêveurs continuels, ne nous trompons-nous pas lorsque nous affirmons l'existence d'un monde externe qui nous apparaît ? Non, l'état de veille nous donne bien une représentation des choses existantes ; ce qui peut nous l'attester c'est le sentiment de ce travail de corrélation que nous poursuivons pour classer les phénomènes par leurs causes, leurs effets et ordonner par groupement systématique tous les autres phénomènes dont nous sommes conscients. Nous avons parfaitement le sentiment immédiat de ce travail de coordination, de son importance, du grand nombre d'éléments qu'il mobilise et de la synthèse qu'il établit entre eux tous par une complexité de rapports dont on envisage en une vue d'ensemble l'universalité et la nécessité objective. Ce qui domine l'état de veille c'est cette réflexion par laquelle la conscience, ayant présente une représentation, veut plus que la contempler, veut en saisir les rapports de corrélation avec l'ensemble des phénomènes antérieurement connus. Ce travail poursuivi ainsi caractérisera toujours l'état de veille par opposition à l'état de rêve. Le rêveur, lui, ne se préoccupe plus des lois suivant lesquelles les phénomènes concordent et s'engendrent, mais uniquement de connaître, sans plus, c'est-à-dire d'imaginer : imaginer n'atteint que les formes connaissables et ne conclut pas à leur existence réelle. Encore une fois, imaginer est le propre du rêve. Nous arrive-t-il d'être mêlés à des événements qui semblent n'avoir ni loi de suite ni relation définie entre eux, nous disons volontiers : « nous vivons comme dans un rêve. »

En résumé, c'est la cohérence des phénomènes, après un examen *systématique complet,* qui forme le critère de l'état

de veille. L'incohérence caractérise le sommeil. — Homère, dans l'Iliade, décrit Achille courant par trois fois autour de la ville sans pouvoir rejoindre Hector. [1]) Dans cet exemple, pour le poète grec, la seule incohérence qui suffit à caractériser le rêve, c'est une action de poursuite restant vaine et sans pouvoir atteindre. — Représentation d'un mouvement effectué sans ressentir l'effet de ce mouvement, tentative vaine, l'embarrassement paralysant nos mouvements ce sont là des rêves de tous les jours. Après votre rêve vous arrive-t-il de douter de votre réveil, aussitôt vous imaginez de provoquer quelques excitations sensibles. Quand, dans vos représentations, la concordance des impressions, cause finale, but, connexité complétée avec d'autres sensations, vous est apparue, vous concluez à votre réveil. Avant ces expériences rien ne vous attestait en soi, en tant que phénomène, votre état de veille ; celui-ci ne se caractérise pas par une sensation particulière ou un état, mais par la concordance. De même on ne peut dire de quelqu'un qu'il est musicien quand il n'a touché qu'une seule note du clavier, parce qu'un ignorant de musique peut toucher un clavier de la même façon ; mais ce que l'ignorant ne peut faire entendre c'est une succession concordante, méthodiquement et harmoniquement réglée en une mélodie soutenue d'un accompagnement approprié. Non seulement il faut concordance, mais concordance aperçue, réfléchie, l'acte de notre intelligence étant alors en soi, l'objet de notre connaissance logique dans le jugement que nous posons.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce qui produit l'incohérence du rêve ?

[1]) Ὡς δ' ἐν ὀνείρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν·
Οὔτ ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν, οὔθ' ὁ διώκειν·
Ὡς ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσὶν, οὐδ' ὃς ἀλύξαι
Chant XXII. V. 199 et sq.

Comme quelquefois pendant le sommeil on songe qu'on est poursuivi de son ennemi. ou qu'on le poursuit : à tous moments on croit l'atteindre ou en être atteint et on ne peut ni lui échapper ni le prendre de même ni Achille qui croit à tout moment tenir Hector ne peut le saisir ; ni Hector ne peut échapper à Achille.— Aristote (Poétique) trouve cette comparaison d'Homère excellente pour rendre l'affolement de la course d'Hector et d'Achille.

Le rêve est une incohérence parce que nous y avons une moindre disposition d'impression, et nullement parce que la faculté de coordonner a disparu ou est absente.

Le sommeil est défini : l'impuissance de sentir. Le sommeil du rêveur n'est qu'une impuissance partielle de sentir : impuissance relative qui n'enlève rien à la faculté de coordonner mais en diminue l'exercice, et cache ou écarte de la conscience un grand nombre d'éléments entre lesquels elle pourrait s'exercer. Aristote ajoute que le sommeil est une affection non des sens en particulier, mais du sens commun qui les ordonne. [1])

Comment celui-ci est-il affecté ? Aristote établit sa théorie du rêve sur la persistance des excitations qui survivent aux objets. « Il faut admettre ce principe, dit-il, que, lorsque l'objet sensible a disparu au dehors, les impressions senties n'en demeurent pas moins. » [2]) Les phénomènes qu'il invoque à l'appui ne sont pas autres que ceux qu'on invoque maintenant : images consécutives, persistances. Le Stagirite avait trop l'esprit de classification pour ne pas préciser exactement ce dont il s'occupait, c'est-à-dire le sens dans lequel il employait le mot *rêve*. Au lieu de désigner indifféremment sous ce mot tout acte conscient écoulé entre le plein sommeil et le plein réveil, sans exclure de ce temps les réveils imparfaits et les réveils parfaits mais de durée très courte, il caractérise le rêve avec bien plus d'exactitude par sa nature psychologique en disant que c'est non tout acte conscient mais seulement : 1° l'acte de connaissance *sensible*, provoqué par l'excitation, (à l'exclusion des actes intellectuels et des actes volitifs) ; 2° les actes de connaissance *imaginative* ne se distinguant pas des autres actes imaginatifs qui ont lieu à l'état de veille. Le sommeil n'étant, comme il a été dit plus haut, qu'une insensibilité également et, plus exactement, une affection du sens commun, c'est-à-dire une non-activité plus ou moins complète de ce sens commun dont l'activité propre est

[1]) *Traité de l'âme*, II, II, 5. — *Traité du sommeil*, II, § 4.
[2]) *Traité des rêves*, ch. II, § 11.

coordinatrice des excitations des différents sens, les autres actes, proprement intellectuels et de volition libre, sont donc un critère de l'état de veille. Ce critère est, d'ailleurs, des plus en usage ; le langage familier en fait foi. Ne fait-il pas dire d'une action qui ne nous semble ni libre ni réfléchie, qu'elle est comme un rêve? Les paysans bretons, par les longues marches dans la nuit le long des champs et des sentiers dans les genêts, subissent comme un engourdissement, un appesantissement qui leur fait perdre conscience de tout ce qui n'est l'interminable chemin qu'ils continuent à accomplir machinalement sans force de réflexion ni de pensée. Cette étrange obsession leur donne cette superstition qu'un esprit ou un génie de la prairie les a dominés ; comme ils disent, ils se sentent conduits, ils marchent comme dans un rêve, le sens presque endormi, suggestionnés par la monotonie et la fatigue.

Saint Thomas est d'accord avec le philosophe grec pour voir le point de départ du rêve dans la persistance d'une excitation du jour précédent. Le sommeil atteignant le sens commun qui coordonne les sensations, le rêve, qui est un sommeil partiel, rendra partiellement impuissant aux corrélations. [1])

Les éléments à coordonner étant les excitations persistantes sont, comme tels, des phénomènes sensibles. Aristote peut donc s'appuyer, pour la théorie des rêves, sur « le principe général » que même à l'état de veille nous nous trompons facilement » sur les « *sensations* » au moment où nous les éprouvons. Ceux-ci » dominés par telle affection, ceux-là par telle autre : le lâche » par sa frayeur, l'amoureux par son amour, l'un croyant voir » partout ses ennemis et l'autre celui qu'il aime ; et, plus la » passion nous domine, plus la ressemblance apparente, qui » suffit pour nous faire illusion, peut être légère. *(Traité des » rêves,* ch. II, § 12) ».

« Or, de même qu'on peut être très aisément trompé tantôt » par une passion, tantôt par une autre, de même quand on dort

[1]) 1ª 2ªᵉ q. 80. 2. c.

» on est trompé par le sommeil, par l'ébranlement des organes » et par toutes les autres circonstances qui accompagnent les » sensations. Il suffit alors de la plus petite ressemblance pour » que nous confondions les objets entre eux. » (Ch. III, § 8.)

La raison de cette comparaison entre les erreurs des passions et du sommeil est évidente : de même que les passions nous endorment à tout ce qui n'est pas leur objet, de même, dans le rêve, notre activité consciente se concentre à nous présenter vivement le résidu de sensation qui a survécu à l'appesantissement de tout le reste de nos représentations. De là, cette conséquence : si le passionné ou le rêveur savaient que la passion et le sommeil faussent respectivement leur jugement, ils connaîtraient la source de leur erreur et ne cesseraient pas d'éprouver la cause d'erreur, mais ils la corrigeraient.

« Par exemple, quelqu'un qui, sans s'en apercevoir, viendrait à déplacer latéralement le globe de l'œil par une pression du doigt, non seulement verrait en double n'importe quel objet simple, mais de plus, il croirait que l'objet est réellement double ; si, au contraire, il n'ignore pas la position de son œil, la chose lui paraîtra double, mais il ne croira pas qu'elle l'est. De même dans le sommeil : si l'on sent que l'on dort, il y a quelque chose qui nous dit que ce que nous voyons n'est qu'un rêve ; au contraire, si l'on ne sait pas qu'on dort, rien alors ne contredit l'imagination. » (*Traité des rêves*. Ch. II, § 11).

Ici encore l'imagination est le propre du rêve. Aristote reconnaît nettement que la sensation, pour être le point de départ, ne donne pas à elle seule l'explication de la nature des songes.

Le rêveur est un imagier artiste qui prend, il est vrai, ses sujets à la réalité, mais qui ne s'occupe guère à copier ou à photographier ; il excelle à interpréter, à adapter à l'infini suivant la fantaisie et l'imagination qui sont, aux heures de rêverie, les folles du logis.

A. THIÉRY.

---

XII.

# Le Socialisme scientifique d'après le Manifeste communiste. *)

Nous avons étudié jusqu'ici [1]) les précurseurs du socialisme scientifique. Lentement sont éclos sous nos yeux les germes de la sociologie nouvelle.

Il en est qui ont été découverts dans les protestations séculaires des pauvres contre les riches, dans les rêves des communistes primitifs, dans les critiques des socialistes du début de ce siècle. Quelques-uns ont été trouvés dans les déductions logiques des doctrines absolues de l'orthodoxie économique. Certains sont nés des philosophies dominantes d'alors, de l'Hégélianisme et du Comtisme. D'autres sont sortis du sein même des premières agitations prolétariennes, des désordres de Lyon, du mouvement chartiste anglais.

Vers 1847, tous ces germes furent aperçus et groupés par deux jeunes révolutionnaires dont je vous ai dit l'histoire et qui ont une célébrité mondiale. A la suite d'événements déjà exposés, Karl Marx et Frédéric Engels furent invités par le Congrès international de la *Ligue des communistes,* à formuler le vrai programme des socialistes scientifiques.

Les deux agitateurs se mirent à l'œuvre. Ils produisirent le *Manifeste communiste* qu'on a nommé tour à tour la Bible et le Catéchisme du socialisme contemporain.

*) Extraits des conférences professées à l'Institut Supérieur de philosophie de l'Université de Louvain.

[1]) Dans les conférences précédentes.

Selon les commentateurs « de l'Évangile nouveau », le *Manifeste* mit fin à l'utopie communiste pour ouvrir l'ère du socialisme scientifique.

Avant son apparition, il y avait, selon les Marxistes, des « germes de pensées géniales ». [1]) Depuis, il y a la doctrine définitive, que les travaux ultérieurs ne feront plus que perfectionner.

Notre but n'est pas de vous exposer le texte et le plan général du *Manifeste*. Vous l'avez sous les yeux et pouvez procéder vous-même à ce travail.

Nous essayerons d'en extraire les caractères fondamentaux du socialisme scientifique. Grâce à un travail d'analyse dont vous contrôlerez chaque étape, nous espérons parvenir à dégager peu à peu l'essence même du Marxisme, à mettre en relief ses notions caractéristiques, pour en donner une définition adéquate.

Veuillez remarquer que nous ne sommes pas au moment de la critique. Notre but actuel est d'exposer le socialisme scientifique sans le moindre parti pris, en nous entourant de tous les renseignements que fournit l'application consciencieuse de la méthode positive.

## CHAPITRE I.

### LE MARXISME ET LES AUTRES FORMULES SOCIALISTES.

Désireux « d'exposer, à la face du monde entier, leur manière de voir, leurs buts et leurs tendances, d'opposer au conte du spectre du communisme un manifeste du parti », [2]) les auteurs du *Manifeste* ont soin de mettre en vive lumière les oppositions qui éclatent entre leur doctrine et celle des autres socialismes en cours vers 1848.

[1]) Frédéric Engels. *Socialisme utopique et Socialisme scientifique.* (Trad. franç. de P. Lafargue), p. 13.

[2]) *Manifeste du parti communiste,* par Karl Marx et Frédéric Engels, p. 6. Bibliothèque populaire du parti ouvrier, Bruxelles, rue des Sables, 35.

Le socialisme scientifique n'est ni le socialisme réactionnaire, ni le socialisme conservateur, ni le communisme critico-économique.

Sous le nom de SOCIALISME RÉACTIONNAIRE se groupent le socialisme féodal et clérical, le socialisme petit bourgeois et le « vrai » socialisme allemand.

*Le socialisme féodal* [1]) n'est qu'un « mélange de jérémiades et de pasquinades, d'échos du passé et de vagissements de l'avenir ». Ces soi-disant socialistes sont des représentants des aristocraties française et anglaise, vaincues par la bourgeoisie, « le parvenu abhorré » ; c'est par haine contre leur vainqueur qu'ils attaquent le régime nouveau et qu'ils font semblant de défendre les intérêts ouvriers. Parfois, « leur critique mordante et spirituelle frappe au cœur la bourgeoisie ; mais leur impuissance à comprendre la marche de l'histoire moderne finit toujours par les rendre ridicules ». Quand les champions de la féodalité démontrent que leur mode d'exploitation diffère de celui de la bourgeoisie, ils oublient seulement d'ajouter qu'ils *exploitent* dans des conditions et des circonstances différentes et aujourd'hui surannées ». — Quant au socialisme clérical, il « marche côte à côte avec le socialisme féodal » : il n'est que de « l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre le courroux de l'aristocratie ».

*Le socialisme petit bourgeois*, [2]) dont Sismondi est l'organe, est celui de la classe menacée de tomber dans le prolétariat. Son dernier mot est la corporation pour les métiers des villes, et l'agriculture patriarcale pour la campagne. Sans doute, « il analyse avec beaucoup de pénétration les contradictions qui ressortent des rapports modernes de production ; il établit d'une façon irréfutable les effets meurtriers de la machine et de la division du travail ; il démontre la concentration des capitaux et de la propriété foncière, la sur-

[1]) *Manifeste. l. c.*, p. 47-50.
[2]) *Manifeste. l. c.*, p. 50-53.

production, les crises, la destruction fatale du petit bourgeois et des paysans, la misère du prolétariat, l'anarchie dans la production, la criante disproportion dans la distribution des richesses, la guerre d'extermination que les nations se font entre elles au moyen de la concurrence, la dissolution des vieilles mœurs, des vieilles relations familiales et des vieilles nationalités ». Mais lui non plus n'a pas le sens de l'histoire dont il veut inconsciemment remonter le courant. Son programme est un anachronisme. Au fond, il ne fait que tendre soit à rétablir les anciens moyens de production et d'échange, et avec eux les rapports de propriété surannés et toute la société surannée, soit à renfermer les moyens modernes de production et d'échange dans le cadre étroit des anciens rapports de propriété qui avaient été brisés et fatalement brisés par eux.

Le « *vrai socialisme* » allemand [1]) n'est qu'un pastiche du communisme français par quelques philosophes d'Outre-Rhin. La littérature socialiste française, née sous la pression d'une bourgeoisie règnante, est l'expression littéraire de la révolte contre ce règne. Introduite en Allemagne à une époque où la bourgeoisie était loin d'avoir établi son empire, elle n'eut aucun sens, ne correspondit pas à la réalité, et ne fut qu'un instrument de l'absolutisme royal contre la bourgeoisie montante : il lança les anathèmes traditionnels contre le libéralisme, l'état représentatif, la concurrence bourgeoise, la liberté de la presse. Il devint le représentant grandiloquent de cette petite bourgeoisie, transmise par le XVI[e] siècle et depuis lors sans cesse renaissante, qui entrevoit sa destruction d'une part par la concentration des capitaux, d'autre part par la formation d'un prolétariat révolutionnaire.

Le « vrai » socialisme, le socialisme petit-bourgeois et le socialisme féodal, doivent donc être compris sous le nom générique de socialisme réactionnaire : Tous trois s'insurgent contre la société actuelle ; seulement, s'ils veulent la détruire,

[1]) *Manifeste*, l. c., p. 53-59.

ils désirent la remplacer par des régimes surannés. Comme on ne remonte pas le cours de l'histoire, ces socialismes ne sauraient aboutir qu'à un échec piteux.

Mais voici le SOCIALISME CONSERVATEUR [1]). Celui-là conserve la société actuelle ; il cherche à porter remède aux maux sociaux dans le but d'assurer l'existence de la société bourgeoise. Il se présente sous deux formes différentes. — Les uns veulent la société actuelle, mais avec élimination des éléments qui la révolutionnent et la dissolvent ; ils élaborent des systèmes qu'ils somment le prolétariat de réaliser, et d'après lesquels ils engagent le prolétariat à se débarrasser de sa conception haîneuse de la société. — Les autres préconisent des réformes administratives s'accomplissant sur la base même de la production bourgeoise. Ces réformes, par conséquent, ne touchent pas aux relations du capital et du salariat ; mais, dans le meilleur cas, elles ne font que diminuer les frais de la domination bourgeoise et simplifier l'administration de l'État bourgeois. — Les diverses formules du socialisme conservateur tiennent dans cette pensée : « les bourgeois sont des bourgeois dans l'intérêt de la classe ouvrière. »

Reste le COMMUNISME CRITICO-UTOPIQUE [2]). Il comprend les systèmes socialistes de Saint-Simon, de Fourier, de Owen, etc. qui apparaissent dans la première période de la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie. — Au point de vue positif, ces utopies sont à repousser implacablement : ce sont des recettes du parfait bonheur, produits de l'activité cérébrale, sans relation avec l'évolution sociale, et dont la réalisation dépendrait de la bonne volonté de la société et surtout de la classe règnante. — Au point de vue critique, ils ont fourni dans leur temps des matériaux de grande valeur. Ils se rendent compte de l'antagonisme des classes ainsi que de l'action des éléments dissolvants dans la société dominante elle-même. —

[1]) *Manifeste*, l. c., p. 59-61.
[2]) *Manifeste*, l. c.. p. 61-66.

L'importance du communisme critico-utopiste est en raison inverse du développement historique. A mesure que la lutte des classes s'accentue et prend une forme, le dédain pour la lutte sociale et politique, excusable chez les fondateurs, perd toute justification théorique chez les disciples. Ceux-ci deviennent réactionnaires, en s'obstinant à opposer à l'évolution historique du prolétariat les vieilles conceptions des maîtres, en s'opposant avec acharnement à toute action politique de la classe ouvrière constituée enfin nettement, en cherchant malgré tout à concilier les antagonismes irréductibles, en faisant appel aux caisses bourgeoises pour fonder leurs phalanstères et autres Icaries, formes de leurs évangiles sociaux.

Telle est l'attitude du *Manifeste communiste* vis-à-vis des autres systèmes socialistes. Le socialisme réactionnaire, dans sa triple formule, n'est que l'expression théorique des vaincus de la grande industrie. Le socialisme conservateur n'est que l'écho des aspirations bourgeoises visant au maintien de la société actuelle moyennant quelques concessions au prolétariat révolutionnaire. Le socialisme critico-utopique qui, au point de vue critique, a eu sa justification historique au début de la grande industrie, n'est plus qu'une formule de réaction contre le mouvement prolétarien contemporain.

Le socialisme scientifique ne peut être confondu avec aucun de ces pseudo-socialismes. Il sort des entrailles de la société actuelle. Ce n'est pas lui qui remonte le cours de l'histoire, puisqu'il en est le produit. Ce n'est pas lui qui veut maintenir la société actuelle puisqu'il en veut l'abolition. Ce n'est pas sa formule qui s'oppose au mouvement prolétarien puisqu'il prétend en être l'expression adéquate. [1])

[1]) Ces pensées qui sont inscrites dans le texte même du *Manifeste* n'offrent pas la moindre prise au doute ni à la discussion. A ceux qui hésiteraient pour certaines expressions, il leur suffira de consulter la *Misère de la philosophie* de K. Marx et le *Duhring's Umwälzung der Wissenschaft* de F. Engels. Par la lecture de ces ouvrages on se convaincra que les expressions du *Manifeste* correspondent parfaitement avec les travaux postérieurs des deux auteurs de ce travail.

Ainsi est mis nettement en relief ce que le socialisme scientifique n'est pas. Se pose maintenant la question de savoir ce qu'il est. C'est l'objet des chapitres suivants.

## CHAPITRE II.

### PREMIER CARACTÈRE. — LE MATÉRIALISME HISTORIQUE.

—

#### § 1. Théorie Générale.

Lisez d'un trait le *Manifeste communiste*. Vous sentirez une impression étrange de malaise. On se croirait transporté dans un pays dont on ne connaît rien, ni la latitude, ni la topographie, ni la faune, ni la flore, ni le nom, ni les habitants ; tout semble étrange, presque fantastique ; on cherche à se rendre compte et on se sent dérouté ; nul point de repère, aucun point de mire ; on est en présence d'un pays neuf et l'émotion de l'inconnu vous saisit et vous fait hésiter.

Placez-vous en face de la conception historique du *Manifeste*. Ce n'est plus de l'histoire traditionnelle ; c'est de l'histoire autre, neuve, sans rapport avec celle qu'on connaît. Elle semble se poser comme un défi devant la tradition. Elle renverse les idées reçues, transmises de siècle en siècle.

Le contraste éclate profond et frappant si vous étudiez le *Manifeste* après une lecture récente des historiens du XVII[e] et XVIII[e] siècle, après les théologiens et les philosophes. Prenez même la manière de penser d'un auteur du début du XIX[e] siècle, Lamennais, par exemple : « Il faut le dire, répète-t-il dans son *Essai sur l'indifférence*, il faut le dire, car on ne le saura jamais assez, *tout sort des doctrines :* les mœurs, la littérature, les constitutions, les lois, la félicité des États et leurs désastres, la civilisation, la barbarie, et ces crises effroyables qui emportent les peuples ou qui les renouvellent selon qu'il reste en eux plus ou moins de vie ».

Relisez maintenant *le Manifeste* ; vous vous heurtez à une théorie nettement opposée.

En voici la formule générale, qui pénètre tout l'écrit jusque dans ses moelles : L'histoire des sociétés n'est que l'histoire des luttes de classes. La société contemporaine se divise en deux classes ennemies : la bourgeoisie et le prolétariat; l'antagonisme de ces deux classes est basé sur le fait de la propriété (et de la non-propriété) individuelle, des moyens de production et d'échange; remplacez cette propriété individuelle du capital par sa possession publique, la base de l'antagonisme des classes disparaît ; une nouvelle société naît : « A la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. »

La thèse est nette. La base de la société est de nature économique. Sur l'économie s'élève toute la structure civilisatrice. Si vous voulez changer la face de la civilisation, transformez le régime actuel de la propriété. C'est le seul point important. Ne vous inquiétez pas des doctrines, de la morale, de la philosophie, etc. ; cette belle phraséologie n'influe pas sur les fluctuations des sociétés humaines; elle est par elle-même impuissante à amener le moindre changement. « Les évolutions sociales sont déterminées par des considérations moins sentimentales. Leurs causes se trouvent dans la structure économique, dans le mode de production et d'échange qui préside à la distribution des richesses, et par conséquent à la formation des classes et à leur hiérarchie. Lorsqu'elles s'opèrent ce n'est pas parce qu'elles correspondent à un idéal supérieur de justice, c'est qu'elles s'accordent avec l'ordre économique du moment. »[1])

Telle est l'idée-mère qui domine *le Manifeste* d'un bout à l'autre.

[1]) GABRIEL DEVILLE. *Aperçu du socialisme scientifique.* Introduction au *Capital* de Karl Marx, p. 11.

Pénétrés de cette pensée, citons et interprétons quelques textes, presqu'au hasard, car chaque ligne est une application des principes que nous venons de mettre en relief.

Nous venons de parler du rôle joué par l'idéologie dans la théorie matérialiste. Voici la confirmation de notre affirmation.

« Cessez de nous critiquer tant que vous jugerez l'abolition de la propriété privée d'après vos notions bourgeoises, de liberté, de culture, de droit, etc. *Vos idées sont elles-mêmes les produits des rapports de la production et de la propriété bourgeoise*, comme votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, et comme *cette volonté est elle-même créée par les conditions matérielles de la vie de votre classe.* » [1])

On ne saurait être plus précis. L'idéologie d'une époque est le reflet de son économie. La morale, création du milieu matériel. Le droit, consécration des rapports sociaux créés par le régime propriétaire. La civilisation, résultat des forces productrices en action.

Avez-vous encore des doutes? Voici un passage plus démonstratif :

« Quant aux accusations portées contre les communistes, au nom de la religion, de la philosophie et de l'idéologie, elles ne méritent pas un examen approfondi : — Est-il besoin d'une grande intelligence pour comprendre que les conceptions, les notions et les vues, en un mot, que la conscience des hommes se modifie elle aussi, avec leurs relations sociales, avec leur existence sociale? — Que nous prouve l'histoire de la pensée, *si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle?* Les idées régnantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe régnante. Lorsqu'on parle d'idées qui révolutionnent une société toute entière, on énonce seulement le fait que, dans le sein d'une vieille société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés et que les vieilles idées se dissolvent

[1]) *Manifeste, l. c.* p. 37.

avec la dissolution des anciennes relations sociales. — Quand l'ancien monde était à son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne : quand, au XVIIIe siècle, les idées chrétiennes cédèrent aux idées philosophiques, la société féodale livrait son dernier combat à la bourgeoisie alors révolutionnaire. Les idées de liberté, de conscience et de religion proclament seulement le règne de la libre concurrence dans le domaine de l'intelligence. »

« Oui, dira-t-on, il est entendu que les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques et juridiques se modifient dans le cours du développement historique. La religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se sont maintenus à travers ces perpétuelles transformations. Mais il y a de plus des vérités éternelles telles que la liberté, la justice, etc. qui sont communes à toutes les conditions sociales. Or, le communisme abolit les vérités éternelles, et, en cela, il est en contradiction avec tout le développement historique antérieur. » A quoi se réduit cette objection? L'histoire de toutes les sociétés passées se meut au milieu des antagonismes de classes, qui ont revêtu des formes différentes à différentes époques. Mais quelle que soit la forme prise par l'antagonisme, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés. Donc, rien d'étonnant à ce que la conscience de tous les âges, en dépit de toute divergence et de toute diversité, se soit toujours mue dans de certaines formes communes, dans des formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes. La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports de propriété traditionnelle, rien d'étonnant donc à ce que, dans le cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les vieilles idées traditionnelles. » [1]

Que devient, dans une pareille conception historique, la

[1] *Manifeste, l. c.* p. 41-43.

cellule vivante et indispensable de toute société et de toute culture, la famille? Quelle est la base de la famille bourgeoise de notre époque, se demande le *Manifeste*. Et il répond : « C'est le capital, le gain individuel. La famille n'existe à l'état complet que pour la bourgeoisie, mais elle trouve son complément dans la prostitution publique et dans la suppression des relations de famille pour le prolétaire. La famille des bourgeois disparaît naturellement avec la disparition de son complément nécessaire, et l'un et l'autre disparaissent avec l'abolition du capital. » [1]) Voilà donc la famille bourgeoise, qui, comme toute autre partie de la superstructure civilisatrice de notre époque, disparaît avec la dissolution du régime économique bourgeois. Sa base, c'est l'essence même du régime actuel, le capital, la propriété individuelle des moyens de production et d'échange.

Ces citations suffisent pour faire saisir, dans ses grandes lignes, l'essence de la conception historique du *Manifeste :* Le facteur décisif de l'histoire, c'est l'économie.

Non seulement nous sommes à l'opposé des vieilles philosophies de l'histoire, qui depuis l'antiquité jusqu'au XIX^e^ siècle, ont rempli le monde de leurs conceptions théocratiques et spiritualistes ; non seulement nous ne respirons plus l'atmosphère des sociologies positivistes enseignées par Comte, Mill ou Buckle qui ont prétendu résumer la philosophie de l'histoire dans un développement de lois mentales, du savoir, des facteurs intellectuels ; mais nous ne découvrons même pas des rapprochements notables entre le matérialisme historique et les formules compliquées remises à la mode par Spencer, par Gumplovitz, par Taine, expliquant l'histoire des civilisations par les penchants, les races, les caractères des êtres humains.

Le matérialisme historique marque une étape nouvelle. Selon Engels, cette découverte, une des plus grandes des temps modernes, est appelée à jouer dans la science de l'his-

[1]) *Manifeste, l. c.*, p. 38.

toire le même rôle que la théorie darwinienne a joué dans les sciences naturelles. Elle est l'œuvre exclusive de K. Marx qui l'avait formulée de toutes pièces dès le printemps de 1845.[1])

Nul mieux que le collaborateur assidu de Marx[2]) n'a exprimé la signification profonde que les socialistes attachent à la découverte du matérialisme historique :

« Antérieurement survivait encore la vieille conception idéaliste de l'histoire, qui ne connaissait ni guerre de classes basée sur des intérêts matériels, ni aucun intérêt matériel. La production et toutes les relations économiques ne recevaient qu'un regard dédaigneux et furtif ; elles n'étaient que des éléments secondaires de l'histoire de la civilisation.

» Après Marx, on vit que l'histoire n'avait été que la lutte des classes, que les classes guerroyantes étaient partout et toujours les produits du mode de production et d'échange, en un mot des relations économiques de leur époque ; que, par conséquent, *la structure économique d'une société donnée forme toujours la base réelle que nous devons étudier pour comprendre toute la superstructure des institutions politiques et juridiques, aussi bien que des manières de voir religieuses, philosophiques et autres qui lui sont propres.*

» La base d'une science historique matérialiste était posée. La route était ouverte qui allait nous conduire à l'explication de la manière de penser des hommes d'une époque donnée, par leur manière de vivre, au lieu de vouloir expliquer, comme on l'avait fait jusqu'alors, leur manière de vivre par leur manière de penser. »

La conception générale du matérialisme historique se détache dès à présent avec la netteté d'un profil de camée. Nul doute, à première vue, ne semble pouvoir exister dans les esprits. La philosophie matérialiste de l'histoire prend place à

[1]) *Das communistische Manifest.* Vierte deutsche Ausgabe. London 1890. Vorworte. Note de la page 4.

[2]) *Socialisme utopique, etc., l. c.,* p. 21.

côté des autres formules philosophiques et s'en différencie nettement, dès la première lecture du *Manifeste*.

Cependant, au fur et à mesure que vous approfondissez la notion nouvelle, vous rencontrez des obscurités, des doutes, des hésitations.

Le *Manifeste* a-t-il entendu préconiser une interprétation économique de l'histoire comme Thorold Rogers par exemple, l'a conçue et appliquée à l'Angleterre ? [1])

A-t-il soutenu que le facteur économique est le seul et exclusif facteur historique, ainsi que l'ont prétendu Ad. Wagner, Fouillée, Malon et tant d'autres ?

A-t-il simplement voulu indiquer que le facteur économique est le facteur dominant de l'histoire, celui qui a joué le rôle capital, décisif, en dernière instance, comme l'affirment MM. Gabriel Deville, Bernstein et consorts ?

La réponse à ces questions ne s'impose pas avec la nécessité de l'évidence, même après une étude approfondie du texte du *Manifeste*. Les trois opinions peuvent se soutenir, surtout les deux dernières, avec autant de bonnes raisons l'une que l'autre.

Pour s'éclairer il convient de consulter les écrits des commentateurs autorisés et principalement les intentions des deux auteurs du *Manifeste*, Marx et Engels.

Ecartons la première hypothèse. Le matérialisme historique ne correspond pas à ce que Th. Rogers a entendu par l'expression : interprétation économique de l'histoire. Comme le fait observer avec justice M. Labriola, [2]) cette appellation — interprétation économique de l'histoire — convient mieux et seulement à certaines tentatives analytiques (par exemple aux essais de Rogers) qui prenant à part et d'une façon distincte, d'un côté les données des formes et des catégories économiques et de l'autre, par exemple, le droit, la législation, la politique,

[1]) Thorold Rogers. *Economie interpretation of history.*
[2]) Antonio Labriola. *Manifeste du parti communiste.* (Dans le *Devenir social* 1895, p. 340).

les mœurs, étudient ensuite les influences réciproques des différents côtés de la vie considérés d'une façon abstraite. Tout autre est notre position, ajoute M. Labriola ; nous (marxistes) sommes dans la conception organique de l'histoire; c'est la totalité de l'unité de la vie sociale que l'on a devant l'esprit; c'est l'économie elle-même qui se résout dans le cours d'un processus, pour apparaître en autant de stades morphologiques, dans chacun desquels elle sert de substruction à tout le reste.

Le Matérialisme historique n'est donc pas l'*interprétation économique de l'histoire* à la façon de Thorold Rogers. Est-ce peut-être la conception d'après laquelle le facteur économique exercerait l'*action exclusive* dans l'histoire? Oui, répondent une foule de notabilités sociologiques et socialistes.

Dans son pseudo-hégélianisme, remarque M. Fouillée, [1]) Marx fait dépendre des phénomènes économiques tous les autres phénomènes religieux, moraux, intellectuels. Selon lui, le milieu physique et les caractères anthropologiques déterminent une certaine condition *économique* du milieu social ; cette condition économique détermine à son tour toute autre manifestation de la vie intellectuelle et sociale, telle que la morale, le droit, la politique, l'art et la science, qui directement ou indirectement, ne sont que des *épiphénomènes du phénomène économique*, suivant l'expression de M. Enrico Ferri. Autant dire, ajoute M. Fouillée, que les besoins matériels et animaux de l'humanité expliquent toute l'histoire et toute la vie sociale, au lieu d'en être simplement la base psychologique. « Dis-moi ce que tu manges, et je te dirai ce que tu es. » C'est la réduction du corps social à son ventre.

Selon M. Jules Guesde, le chef du Marxisme français, le parti socialiste « ne repose que sur des intérêts à satisfaire ; il se vante d'être le *parti du ventre* et ne fait appel qu'à l'inté-

[1]) **Alfred Fouillée.** ***Les Études récentes de sociologie,*** **Bulletin de l'Académie des sciences morales et historiques. 3e livraison 1896.**

rêt des prolétaires pour les jeter à l'assaut de la propriété bourgeoise ». [1])

Enfin Benoît Malon, le chef du groupe des théoriciens ralliés autour de la *Revue socialiste* a toujours exposé le matérialisme historique de la manière suivante : Selon le Marxisme contemporain « ce sont les intérêts économiques qui déterminent et commandent *exclusivement* les événements, les sociétés politiques n'étant que les reflets successifs de la société économique ». [2]) « Il renferme *toute* la vie sociale dans la coquille de processus économique. » [3])

César de Paepe, Volders, et une foule d'autres socialistes de marque ont compris et exposé le Marxismede cette manière.

Examinons si telle est bien la signification du matérialisme historique du *Manifeste communiste* et de ses deux auteurs, Marx et Engels.

Selon M. Gabriel Deville, [4]) jamais ni Marx ni aucun marxiste n'ont soutenu que l'évolution historique avait *exclusivement* pour cause déterminante « les soucis matériels ». — Il y a bien l'expression de M. Schœffle, dans la *Quintessence du socialisme :* « il est hors de doute qu'il s'agit ici d'une question économique ; c'est du moins en premier lieu une question d'estomac ». Mais outre que M. Schœffle est un adversaire du socialisme et qu'il n'a aucune autorité pour parler en son nom, il faut avouer qu'il reconnaît lui-même que ce n'est qu'en premier lieu une question d'estomac : ce qui écarte la conception du facteur économique exclusif. — Il y a encore l'expression de M. Jules Guesde dans le *Citoyen de Paris.* Mais cet article de journal n'est qu'un épisode de polémique, en réponse à une lettre d'un ami de B. Malon, M. J. Didelot,

[1]) Jules Guesde. Candidature ouvrière et candidature de classe dans le *Citoyen de* Paris du 22 juillet 1881.

[2]) Benoît Malon. *Le Socialisme intégral,* I, p. 190.

[3]) Malon, *l, c.,* p. 212.

[4]) Gabriel Deville. *Principes socialistes,* p. xx.

qui soutenait la thèse manueliste en matière électorale. [1]) Cette phrase impliquerait tout au plus que le parti marxiste pousse les prolétaires à vouloir avant tout la satisfaction de leur ventre ; « mais de près ni de loin, elle ne fait allusion à l'évolution humaine et à ses causes ». [2]) « Au pis-aller, cette phrase aurait dû être présentée comme l'opinion particulière d'un marxiste et non comme une thèse du Marxisme [3]). »

Quant aux vues de Benoît Malon, auxquelles se sont ralliés un grand nombre d'écrivains socialistes, que faut-il en penser? « Lorsqu'on poussait sur ce point, dans ses derniers retranchements, l'auteur du *socialisme intégral*, affirme Deville [4]), il sortait finalement la citation de Guesde, que nous venons de rencontrer. » Au fait, nous n'avons trouvé nulle part, au cours de l'œuvre de Malon, des arguments décisifs en faveur de la manière de concevoir le matérialisme historique. Il affirme souvent que tel est le socialisme réaliste ; il se plaît à le décrire, à le mettre en opposition avec son socialisme intégral ; mais aucune citation décisive n'étaie sa manière de voir. Nulle part

[1]) C'est-à-dire que, d'après lui, devaient êtres seuls candidats les travailleurs manuels à l'exclusion des autres membres du parti.

[2]) DEVILLE. *Le Socialiste* du 26 novembre 1887.

[3]) " Quand un général dresse un plan de campagne, il doit se préoccuper d'appliquer les résultats acquis de la science stratégique aux conditions dans lesquelles il se trouve ; ses combinaisons tactiques une fois arrêtées, ce n'est pas en leur en exposant le bien fondé qu'il excitera ses troupes au combat, il parlera à ses soldats de ce qui peut, à son avis, les toucher directement et, qu'il ait tort ou raison de faire vibrer telle ou telle corde, cela est absolument distinct des principes théoriques qui ont motivé son plan et ne saurait en rien infirmer leur valeur.

De même ici : par son étude scientifique du développement humain, le Marxisme est arrivé à une conception sociale concordant avec le milieu existant : dès qu'il s'agit d'engager la masse ouvrière à réaliser cette conception, il se sert non des constatations par lui faites sur la marche de l'humanité, mais de ce qui lui paraît apte à intéresser cette masse. Pas plus dans ce cas que dans le précédent, il ne faut confondre les mobiles mis en jeu pour atteindre un but, avec l'argumentation scientifique qui a préalablement précisé le but à atteindre. Or, il n'y a dans la phrase reproduite plus haut que l'indication scientifique du mobile jugé de nature à avoir action sur la masse à mouvoir. " *Principes socialistes* par G. DEVILLE, Préface. p. 24.

[4]) GABRIEL DEVILLE. *Principes*, l. c. p. XXII.

il ne prouve que son opinion correspond à ce que les auteurs du *Manifeste* ont voulu. Il en est de même de César de Paepe de M. Rouanet, de J. Volders et consorts.

Le terrain est maintenant déblayé. Aucune preuve n'est apportée en faveur de la théorie du facteur économique exclusif. Les tenants de cette thèse ne nous ont pas convaincus et le texte du *Manifeste* ne prononce pas d'une manière absolue entre eux et leurs adversaires.

Dans ces conditions, il est du plus haut intérêt de rechercher l'opinion des deux auteurs du *Manifeste*. Peut-être que dans leurs écrits ils ont précisé la notion de leur matérialisme historique. A cet effet nous avons revu toute l'œuvre de Marx et de Engels et les résultats de nos recherches ont fourni des arguments décisifs en faveur de la thèse de Deville et de Berstein.

Onze ans après la publication du *Manifeste*, Marx décrivait *ex professo* les principes directeurs du matérialisme historique dans la préface de sa *Critique de l'économie politique* :

« Le résultat général auquel je parvins (vers 1845) et qui servit depuis de fil conducteur à nos études, peut être brièvement formulé ainsi : Dans la production sociale des moyens d'existence les hommes contractent des rapports déterminés, nécessaires et indépendants de leur volonté, des rapports de production, qui sont corrélatifs à un stade déterminé du développement de leurs forces productives. Tout l'ensemble de ces rapports de production forme la structure économique de la société, c'est-à-dire qu'elle est LA BASE RÉELLE sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, et à laquelle correspondent des formes sociales déterminées de conscience. *Le mode de production de la vie matérielle détermine* EN GÉNÉRAL *le processus social, politique et intellectuel de la vie*. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais c'est au contraire son existence qui détermine sa conscience. »

Dans une note de l'édition française du premier volume du

*Capital*, [1]) on lit le passage suivant : « Voici mon opinion. Le mode déterminé de production et les rapports sociaux qui en découlent, en un mot, la structure économique de la société est la BASE RÉELLE sur laquelle s'élève ensuite l'édifice juridique et politique de telle sorte que le mode de production de la vie matérielle domine EN GÉNÉRAL le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. »

A la suite de polémiques célèbres, Frédéric Engels, le collaborateur de Marx, écrivit en 1890 une lettre dans laquelle il précisa encore la notion. [2])

« D'après la conception matérialiste de l'histoire, la production et la reproduction de la vie réelle sont les MOMENTS DÉCISIFS EN DERNIÈRE INSTANCE DANS L'HISTOIRE. Ni Marx, ni moi-même, n'avons jamais rien voulu dire de plus. *Quand on fausse notre doctrine et qu'on nous fait dire que le « moment » économique est le seul décisif, on nous prête par là une opinion « absurde » et abstraite.*

» La situation économique est *la base ;* mais les différents *moments* de la structure supérieure, formes politiques de la lutte des classes et ses résultats, constitution établie par la classe conquérante après la victoire, lois, et même les réflexes de tous ces combats réels dans le cerveau de ceux qui y prenaient part, théories politiques, religieuses, juridiques, etc., *tout cela exerce son action sur le cours des mouvements historiques et agit parfois d'une manière prépondérante sur leur forme.* »

Ces citations sont probantes. L'intention des auteurs du *Manifeste* paraît claire. Malon et Volders ont tort. Deville et Berstein ont raison.

D'après Marx et Engels, le facteur économique est non seulement le facteur prépondérant mais le facteur décisif.

[1]) K. MARX. *Le Capital*, éd. franç., p. 32, note. 2e colonne.
[2]) Extraits d'une lettre de Engels écrite en 1890 et publiée l'an dernier par le *Sozialistische Akademiker* (1895) reproduite d'après le *Socialiste* du 17 nov. 1895.

C'est la base réelle de l'histoire. C'est lui qui *en général* domine le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. C'est lui qui est en dernière instance l'élément essentiel de l'histoire. Les autres facteurs ne jouent qu'un rôle presque toujours accessoire, parfois, mais exceptionellement, un rôle décisif; d'ailleurs ils n'ont d'importance prépondérante que sur la *forme* des mouvements historiques et non sur le fonds; ils agissent sur le milieu économique, mais celui-ci seul détermine en dernière analyse l'évolution sociale.

M. G. Deville a essayé de nous fixer sur la notion précise du matérialisme historique et sur l'influence proportionnelle et respective des facteurs sociaux. Suivons le fil de son argumentation :

L'homme est le produit du milieu dans lequel il vit. A l'influence du milieu cosmique, qui s'étend à tous les êtres, n'a pas tardé à se joindre pour lui l'influence du milieu économique. [1]) L'intelligence humaine — qui, à n'importe quel degré de son développement, ne fait, par ses créations, qu'élaborer les éléments préalablement puisés dans le milieu — l'intelligence peut, en travaillant sur les éléments que procure le milieu existant, produire dans ce milieu un changement; celui-ci, à son tour, réagira sur l'intelligence pour laquelle, compris dorénavant dans l'ensemble des matériaux acquis, il devient un élément du milieu qui la détermine. Comme les facteurs intellectuels (morale, droit, justice, psychologie, religion, sentiment) ne sont tous que des produits de l'intelligence, il en résulte qu'ils n'exercent d'influence sur le milieu écono-

[1]) Le milieu économique, selon M. Deville, est ce milieu spécial, créé par lui, résultant des moyens d'action acquis, du matériel d'objets employés, des conditions de vie par lui ajoutées ou substituées à celles que lui fournit la nature; peu à peu cette influence est devenue prépondérante parce que les conditions de vie, déterminant en tous ordres la manière d'être de l'homme, ont fini par dépendre de moins en moins des ressources purement naturelles du milieu cosmique et de plus en plus des moyens d'action réalisés par l'homme, des ressources artificielles du milieu économique, de la matérialisation de la pensée humaine en innovations diverses. DEVILLE. *Principes. l. c.*, p. 5.

mique que dans la mesure de l'intelligence elle-même, la partie ne pouvant pas plus que le tout. Les seules idées qui comptent sont celles qui s'extériorisent en actes, inventions ou autres, aboutissant à la modification du milieu économique, et par suite, de l'homme lui-même, dans sa façon de vivre d'abord, dans sa façon de penser ensuite.

On a cru, ajoute M. Deville, [1] trouver un argument contre le matérialisme historique dans ce fait que des événements qui ne sont pas de nature économique — et on a cité notamment l'invention de la poudre, [2] et la révocation de l'Édit de Nantes [3] — ont eu une grande influence sur l'histoire humaine. On oublie que si tel ou tel événement important n'est pas directement par lui-même un phénomène économique, c'est surtout par les conséquences qu'il a eues au point de vue économique qu'il est important; comme à un degré quelconque toutes les découvertes humaines, tous les événements historiques, il est devenu un élément modificateur de ce milieu.

Les Marxistes reconnaissent des précurseurs de leurs théories dans les historiens de la Restauration française. Selon M. Plekhanoff, Miguet, Aug. Thierry et Guizot avaient découvert en partie le matérialisme historique. Il ouvrait les voies, le célèbre auteur des *Essais sur l'histoire de France*, quand il écrivait : « Pour comprendre les institutions politiques, il faut connaître les diverses conditions sociales et leurs rapports. Pour comprendre les diverses conditions sociales, il faut connaître la nature et les relations des propriétés. » [4] Marx admet ces vérités; il s'empare de ces germes; seulement il les a fait croître et leur a procuré leur entier développement. Tandis que les historiens de la Restauration estiment que « l'état des propriétés s'explique par la nature de l'homme ou par l'écart plus ou moins violent de cette nature », Marx

[1] DEVILLE, *Principes, l. c.* p. 8.
[2] Invoqué notamment par B. MALON dans son *Socialisme intégral*.
[3] Invoqué par MALON et reproduit par M. VAN DER VELDE.
[4] GUIZOT : *Essais sur l'histoire de France*, p. 75-76, 10e édition.

prétend que c'est dans le développement des forces productives et non pas dans la nature de l'homme qu'il faut chercher la cause de l'évolution historiqne des formes de propriété.

Si nous rassemblons en une synthèse les notions découvertes jusqu'ici, et si nous les combinons avec les autres indications éparses dans l'œuvre de Marx et dans celle d'Engels, nous arrivons à la théorie suivante :

La production (et la reproduction) de la vie immédiate est le mobile essentiel et décisif auquel obéit l'humanité dans l'histoire. [1]) Ce motif économique se subdivise en production de l'homme et en production des choses.

La production de l'homme lui-même est la propagation de l'espèce ; à l'origine elle acquiert une importance prépondérante ; elle informe la société. L'organisation sociale est basée sur les rapports de famille ; l'ordre social est subordonné aux liens de la consanguinité. Selon Engels, Morgan l'a prouvé à l'évidence dans son *Ancient society* [2]).

Cependant, pour exister, l'humanité n'a pas seulement besoin de se reproduire mais de produire; l'homme doit agir sur la nature extérieure; il travaille les forces naturelles afin de multiplier ses ressources et ses moyens de vivre; il s'efforce de produire toujours davantage et dans des conditions meilleures, suivant la loi du moindre effort. Il a intérêt à augmenter ses moyens de production, à perfectionner ses instruments. Dans le cours des temps, ces forces productives se multiplient et se transforment de plus en plus. Or, le développement et la transformation des forces productives amènent des changements corrélatifs dans les relations réciproques du producteur, [3]) car les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. [4]) En acquérant de nouvelles forces

[1]) ENGELS, *Origines de la famille, de la propriété privée et de l'État.* Avant-propos, p. II.
[2]) *L. c.*, p. III.
[3]) K. MARX. *Misère de la philosophie*, p. 99.
[4]) *L. c.* p. 99.

productives, les hommes changent leur mode de production et en changeant leur mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux : ainsi, le moulin à bras nous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur la société avec le capitaliste industriel. [1]) Ces changements interprêtés en langage juridique s'appellent changements dans l'état de propriété. [2])

Cependant la productivité du travail qui s'est développée de plus en plus au sein de la société consanguine a fait naître des rapports sociaux nouveaux ; avec elle progressent la propriété privée et l'échange, la différence des fortunes, la mise en valeur de la main-d'œuvre étrangère, et, par suite, les antagonismes des classes : tous éléments sociaux nouveaux qui, au cours des générations, font disparaître l'ancienne société basée sur la consanguinité dans le choc des classes sociales récemment formées. « Elle fait place à une société nouvelle, résumée dans l'État, dont les unités constituantes ne sont plus les liens de famille, mais des liens locaux, une société où l'ordre familial est complètement soumis à l'ordre de propriété, et au sein de laquelle se donnent librement carrière ces antagonismes et ces luttes de classes dont se compose jusqu'à présent toute l'histoire *écrite*. » [3])

Au sein de la société nouvelle constituée sur l'antagonisme des classes se développent toujours et avec un progrès croissant les forces productives.

« A un degré déterminé de leur développement, les forces productives de la société se trouvent de rechef en contradiction avec les rapports existants de la production, ou pour nous servir de l'expression juridique qui y correspond, avec les rapports de propriété dans lesquels ils avaient pu jusque-là se mouvoir. Ces rapports, qui étaient jusque-là des formes du déve-

[1]) *L. c.*; p. 99.
[2]) G. Plekhanoff. *Aug. Thiery, Devenir social*, 1895, p. 709.
[3]) Engels. *Origine, etc.* Avant-propos, p. iv.

loppement des forces productives, deviennent autant d'obstacles. Alors commence une époque de révolution sociale. » [1]

Les mêmes hommes qui établissent leurs rapports sociaux, conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux [2]; il s'en suit que le changement de la base économique détruit peu à peu toute l'immense superstructure (religion et philosophie, institutions politiques et juridiques). [3]

Combien souvent voyons-nous dans l'histoire, dit Engels, [4] une conviction irrésistible s'emparer des intelligences, que les institutions sociales existantes sont irrationnelles et injustes; que, ce qui autrefois avait été l'œuvre de la raison, était devenu du non-sens. — Que signifie ce phénomène? — Que lentement, silencieusement, les méthodes de la production et les formes de l'échange ont subi des métamorphoses, avec lesquelles ne cadre plus l'ordre social adapté à des conditions économiques surannées.

Donc, une révolution sociale se greffe sur chaque développement décisif des forces productives.

Marx nous donne des renseignements importants sur cette marche progressive :

« En s'en tenant aux grandes lignes, on peut distinguer les formes de production suivantes: *asiatique*, *ancienne*, *féodale* et *moderno-bourgeoise*, comme autant d'époques progressives de la formation économique de la société. Les rapports de production bourgeoise sont la dernière forme antagoniste du *processus* social de production; mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre ces antagonismes. Avec cette organisation sociale se termine la préhistoire du genre humain. » [5]

1) K. Marx. *Zür Kritik der Politischen Œconomie.*
2) K. Marx. *Misère, etc. l. c.* p. 99.
3) K. Marx. *Zür Kritik, etc.*
4) Engels. *Socialisme utopique, etc.* p. 22.
5) K. Marx. *Zür Kritik, etc.*

Somme toute, jusqu'ici, l'histoire de l'humanité, au point de vue du matérialisme historique, se distingue en deux périodes fondamentales. La première va des origines jusqu'au moment où les antagonismes de classes ont succédé aux liens de la consanguinité. La seconde s'étend depuis l'apparition de la lutte des classes comme forme sociale dominante jusqu'au jour prochain où l'antagonisme des classes se résoudra dans un régime social d'harmonie et de concorde. Les trois formes qui se sont succédé ou se succéderont ne sont d'ailleurs que les reflets sociaux des développements successifs de la production et de la reproduction de la vie matérielle.

Naturellement, on a fait de nombreuses objections à la théorie nouvelle. Parmi elles nous en relevons deux auxquelles Marx et Engels ont répondu. Ces répliques serviront à mettre davantage en lumière certaines faces du système, tenues jusqu'ici dans une ombre discrète.

On a dit que le matérialisme historique était vrai en tant qu'il s'agissait du monde moderne dominé par les intérêts matériels ; mais non pour le moyen âge où règnait le catholicisme, ni pour Athènes et Rome où règnait la politique.

Marx répond : « Tout d'abord il est étrange qu'il plaise à certaines gens de supposer que quelqu'un ignore ces manières de parler vieillies et usées sur le moyen âge et l'antiquité. Ce qui est clair, c'est que ni le premier ne pouvait vivre du catholicisme ni le second de la politique. Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal. La moindre connaissance de l'histoire de la république romaine, par exemple, fait voir que le secret de cette histoire c'est l'histoire de la propriété foncière. D'un autre côté, personne n'ignore que déjà Don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société. » [1]

[1] K. Marx. *Le Capital*, I, Édition française, p. 32, note, 2e colonne.

Dühring prétendait que les relations politiques forment la cause décisive de la situation économique et que le rapport inverse ne présente qu'une réaction d'ordre secondaire. Selon lui, c'est la formation des relations politiques qui est *fondamentale* au point de vue historique; « les dépendances économiques n'en sont que l'effet ou un cas particulier, et partant, toujours des faits d'un ordre *secondaire* ».

Engels répond : « Si ce sont les conditions politiques qui sont la cause décisive de la situation économique, la bourgeoisie n'aurait pas dû se développer en luttant contre le féodalisme, mais aurait dû être son enfant gâté, librement procréé. Tout le monde sait que c'est le contraire qui s'est produit. A son origine, tributaire de la noblesse féodale, donc opprimée, recrutée parmi les serfs de toute sorte, la bourgeoisie s'empara, dans la lutte contre la noblesse, d'une position après l'autre, et enfin, dans les pays les plus avancés, elle la remplaça au pouvoir. Et comment y est-elle parvenue? Uniquement par un changement dans la *situation économique* auquel *succéda* tôt ou tard, volontairement ou après une lutte, un changement dans les conditions politiques. La lutte de la bourgeoisie contre la noblesse féodale, c'est la lutte de la ville contre la campagne, de l'industrie contre la propriété foncière, de la production basée principalement sur l'échange (*Geldwirtschaft*), contre la production primitive produisant pour la consommation immédiate (*Naturalwirtschaft*); et l'arme la plus décisive de la bourgeoisie dans cette lutte était sa puissance économique qui augmentait continuellement grâce à l'évolution de l'industrie progressant de l'organisation basée sur les corps de métier à la manufacture, et grâce au développement du commerce. Durant tout ce temps la force politique se trouvait entre les mains de la noblesse, sauf pendant la période où la royauté se servit de la bourgeoisie contre la noblesse, pour tenir en échec l'une de ces classes par l'autre; mais, au moment où la bourgeoisie, encore impuissante au point de vue politique, commençait à devenir dangereuse,

grâce à sa puissance économique, la royauté s'allia de nouveau avec la noblesse et provoqua de cette façon, d'abord en Angleterre, puis en France, la révolution de la bourgeoisie. Les *conditions politiques* de la France n'avaient pas été changées, tandis que la *situation économique* les avait dépassées. Sous le rapport politique, la noblesse était tout, le bourgeois rien; au point de vue social, la bourgeoisie était maintenant la classe la plus importante de la société, tandis que la noblesse avait perdu toutes ses fonctions sociales et qu'elle ne faisait qu'encaisser sous forme de revenu la rétribution de ses fonctions disparues. Plus encore : la bourgeoisie est restée enfermée pour sa production dans les formes politiques féodales du moyen âge que cette production — non seulement la manufacture, mais même le métier — avait depuis longtemps dépassées, enfermée dans tous les privilèges des corporations et les barrières douanières provinciales et locales devenues pour la production autant d'entraves et de tracasseries. La révolution de la bourgeoisie mit fin à cela, non pas en adaptant, suivant le principe de M. Dühring, la situation économique aux conditions politiques — la noblesse et la royauté l'avaient vainement essayé pendant des années — mais, au contraire, en se débarrassant de tout le vieux fatras et en créant des conditions politiques dans lesquelles la *situation économique* nouvelle pouvait exister et évoluer. Et elle évolua brillamment dans cette atmosphère politique et juridique qu'elle avait taillée à sa mesure, si brillamment que la bourgeoisie n'est plus très éloignée de la situation que la noblesse occupait en 1789. » [1])

### § 2. Application de la théorie générale à la famille et à la religion.

Dans le paragraphe premier nous avons dégagé la théorie générale du matérialisme historique : la base réelle de l'his-

[1]) Frédéric Engels, *La force de l'économie dans le développement social. Le devenir social,* juin. 1896, p. 558-559.

toire est la production de la vie matérielle de l'humanité. Toutes les institutions, tant politiques que familiales, toutes les manières de penser, tant philosophiques que religieuses, ne forment que la superstructure civilisatrice des forces productives.

A raison de l'importance et de la nouveauté de cette théorie, il y a lieu de s'arrêter à certaines applications importantes, que nous étudierons à titre exemplatif.

Nous examinerons ce que devient dans cette théorie la plus importante des institutions humaines, la famille, et la plus importante des manières de penser, la religion.

### A. — *La famille.*

La famille a ceci de particulier qu'elle est indispensable à la vie de l'humanité, à la propagation de l'espèce. Elle est indestructible dans son essence.

Le matérialisme historique reconnaît ce fait et le proclame comme une indiscutable vérité.

Seulement, il prétend que la famille, nécessaire dans son essence, est variable dans ses formes, et il ajoute — ceci est son caractère spécifique — que chacune des formes successives de la famille que l'histoire présente, est en relation directe, comme un effet et sa cause, avec les forces productives d'une époque donnée. L'institution *formelle* de la famille est une superstructure de l'économie sociale.

Le *Manifeste communiste* dégage cette théorie générale, autant qu'un cas d'application particulière découvre la théorie appliquée.

« Sur quelle *base* repose *la famille bourgeoise actuelle* », se demande-t-il. Il répond : « *Sur le capital*, le gain individuel. » D'où il résulte que, actuellement, la famille, dans le sens juridique du mot, n'existe que pour les capitalistes [1]) et qu'elle

[1]) ***Manifeste**, l. c.* : **" La famille, à l'état complet, n'existe que pour la bourgeoisie " (p. 38).**

disparaîtra avec le capital. [1] Le *Manifeste* insiste sur cette pensée fondamentale en plusieurs endroits. [2]

Ailleurs, il déclare formellement, et comme pour compléter la pensée, qu'il n'y a pas de famille pour le prolétaire qui n'a pas de capital. — « Le prolétaire est sans propriété : ses relations de famille n'ont rien de commun avec celles de la famille bourgeoise. » [3] — « La grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire. » [4] — « Les bourgeois ont à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires. » [5]

On voit la condition des femmes dans la famille bourgeoise et dans la famille prolétarienne. Voici ce que le *Manifeste* ajoute pour la condition des enfants.

Aujourd'hui l'*éducation des enfants* est soumise à l'influence de la classe régnante, aux conditions sociales de la classe bourgeoise, à l'intervention directe ou indirecte de la société bourgeoise, à l'aide des écoles, etc. [6] « Les communistes, qui représentent un changement dans le mode de propriété, ne feront que changer le caractère de l'ingérence sociale » dans l'éducation. [7] Cette ingérence se manifestera d'abord par deux mesures transitoires : éducation publique et gratuite de *tous* les enfants ; abolition du travail des enfants dans les fabriques, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. [8]

La vie de famille des enfants et des parents n'existe aujour-

1) *L. c.* : " La famille bourgeoise... disparaît avec la disparition du capital " (p. 38).

2) *L. c.* : " Avec l'abolition des rapports de production actuels, la communauté des femmes qui en dérive, c'est-à-dire la prostitution officielle et non-officielle disparaîtra (p. 40). " Car " les femmes travailleront comme les hommes " et seront indépendantes " (p. 46). — " Le mariage bourgeois est la communauté des femmes mariées " (p. 40). — " Pour le bourgeois sa femme n'est qu'un instrument de production " (p. 39).

3) *L. c.* p. 26.

4) *L. c.* p. 39.

5) *L. c.* p. 40.

6) *L. c* p. 39.

7) *L. c.* p. 39.

8) *L. c.* p. 46.

d'hui que pour les bourgeois. « Les déclamations bourgeoises sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents deviennent de plus en plus écœurantes à mesure que la grande industrie... transforme les enfants (du prolétaire) en simples objets de commerce, en simples instruments de travail. » [1])

La forme de la famille actuelle est donc la forme bourgeoise de la famille. Elle est liée au régime capitaliste comme un effet à sa cause. Elle a fait son apparition quand le capitalisme est né. Elle disparaîtra avec son support nécessaire.

*Le Manifeste* se contente d'affirmer et de faire ressortir le rapport intime existant entre la forme actuelle de la famille et la forme de production actuelle.

Pour trouver l'application de la théorie générale à tous les stades de l'histoire, il faut consulter les travaux des auteurs du *Manifeste*. Marx et Engels ont beaucoup travaillé cette matière. Ils y attachaient une importance capitale. Engels rapporte que Marx préparait vers la fin de sa vie un ouvrage considérable sur l'histoire de la famille dans ses rapports avec l'économie ; il ajoute que son propre livre sur l'*Origine de la famille* n'est que l'exécution d'un testament de Marx, qui lui a légué ses documents. [2])

D'après ces recherches, trois formes principales du mariage correspondent aux trois stades principaux de l'évolution humaine. A l'état sauvage le mariage par groupe ; à la barbarie le mariage syndiasmique ; à la civilisation la monogamie, avec ses compléments, l'adultère et la prostitution. [3]) Entre le mariage syndiasmique et la monogamie se glisse, au stade supérieur de la barbarie, l'assujettissement des femmes esclaves aux hommes et la polygamie. [4])

*L'État sauvage* est la période où prédomine l'appropriation

1) *L. c.* p. 39.
2) *L'Origine de la famille*, etc., par Frédéric Engels, Avant-Propos, I.
3) *L. c.*, p. 95.
4) *L. c.*, p. 95.

des produits naturels tout faits ; les productions artificielles de l'homme (arc, corde, flèche, néolithique, hache de pierre, etc.) sont surtout destinées à faciliter cette appropriation. [1]) La population est clairsemée sur d'immenses territoires de chasse. La division du travail n'existe que de sexe à sexe : l'homme va à la guerre et à la chasse, il fournit les instruments à cet effet et la matière première de la nourriture ; la femme soigne le ménage, cuisine, file et coud. Il n'y a ni domination ni servitude. A cet état économique correspond le mariage par groupe qui revêt un grand nombre de formes, depuis le mariage par classes entières [2]) jusqu'à la famille punaleienne [3]), forme supposant déjà l'établissement relativement fixe de villages communistes. Partout où existe le mariage par groupe la descendance ne peut se démontrer que du côté maternel ; par suite la filiation *féminine* est seule reconnue ; c'est le régime du matriarchat.

*La Barbarie* est la période de l'élève du bétail et de l'agriculture. L'homme acquiert des méthodes de création plus active des produits naturels [4]) ; il découvre le métier à tisser, la fonte des minérais et le travail des métaux ; la force-travail humaine devient capable de créer plus de produits qu'il n'en faut pour son entretien. [5]) A cet état économique correspond la famille syndiasmique, l'union par couples pour un temps plus ou moins long. C'est d'abord que la production de l'homme s'est perfectionnée en même temps que celle des choses : on a observé non seulement que les enfants issus de consanguins

[1]) ENGELS. *L'Origine de la famille, L. c.*, p. 12.

[2]) Le mariage par classe règne en Australie. C'est l'union conjugale en bloc de toute une classe d'hommes, souvent répandue sur toute la surface du continent, avec une classe entière de femmes tout aussi disséminée. *L. c.* p. 42.

[3]) Communauté réciproque des hommes et des femmes au sein d'un cercle de famille déterminé, mais duquel étaient exclus d'abord les frères germains, plus tard aussi les frères plus éloignés des femmes et inversement aussi les sœurs des hommes. *L. c.*, p. 33.

[4]) *L. c.*, p. 12.

[5]) *L. c.*, p. 257.

sont moins beaux que ceux qui sont issus d'époux étrangers entre eux, mais encore que les unions entre un seul homme et une seule femme donnent de meilleurs résultats que la communauté même restreinte. C'est ensuite que la population s'est accrue de telle manière que le mariage par groupe apparaît aux femmes comme une charge de jour en jour plus lourde dont elles souhaitent ardemment la délivrance. Le mariage syndiasmique introduit dans la famille un élément nouveau : à côté de la vraie mère il place le vrai père.

« A ce moment, avec les troupeaux et les autres richesses nouvelles, une révolution se fit dans la famille. Le gain avait toujours été l'affaire de l'homme ; les moyens nécessaires à cet effet, produits par lui, étaient sa propriété. Les troupeaux constituaient les nouveaux moyens de gain ; leur domestication d'abord et leur surveillance ensuite étaient l'ouvrage de l'homme. Aussi est-ce à lui qu'appartenait le bétail, de même que les marchandises et les esclaves qu'il échangeait contre le bétail. Tout le bénéfice que donnait maintenant la production revenait à l'homme ; la femme en jouissait avec lui, mais n'y avait aucune part de propriété. Le guerrier, le chasseur *sauvage* s'était contenté d'occuper dans la maison la seconde place, après la femme ; le pasteur *plus doux*, se targuant de sa richesse, se poussa à la première place et relégua la femme à la seconde... Le travail de ménage de la femme disparaissait à côté du travail productif de l'homme ; le second était tout, le premier un accessoire insignifiant... L'autorité effective de l'homme dans la maison avait fait tomber les derniers obstacles qui s'opposaient à son pouvoir absolu. Ce pouvoir absolu fut consolidé et éternisé par la chute du droit maternel, l'introduction du droit paternel, le passage graduel du mariage syndiasmien à la monogamie. » [1])

*La civilisation* est le degré de l'évolution de la société où la division du travail, l'échange entre individus qui en découle

[1]) ENGELS. *L. c.*, p. 259, 260.

et la production marchande qui embrasse les deux faits, atteignent leur plein développement et bouleversent toute la société antérieure. [1]) La résultante de cet état économique est la forme monogamique de la famille. A raison du développement des forces productives, l'homme qui les exploite et en profite est devenu une puissance considérable ; il acquiert dans la famille une situation plus importante que la femme [2]) ; de là sa prépondérance dans le mariage, un des caractères essentiels de la monogamie. Devenu ainsi à la fois riche et puissant, l'homme veut conserver ces avantages à ses propres enfants ; il veut une paternité incontestée ; de là le second caractère capital de la monogamie [3]), l'indissolubilité. De cette situation devait sortir un autre effet immédiat : l'homme devenu la puissance dans la famille, devait vouloir renverser au profit de ses enfants l'ordre de succession établi ; au droit maternel il substitua le droit paternel. — La famille monogamique est donc basée sur le pouvoir de l'homme avec le but formel de procréer des enfants d'une paternité incontestée ; cette paternité est exigée parce que ces enfants doivent en qualité d'héritiers entrer un jour en possession de la fortune paternelle. [4]) — « La monogamie est née de la concentration de grandes richesses dans les mêmes mains, celles d'un homme, et du désir de transmettre les richesses par héritage aux enfants de cet homme, à l'exclusion de ceux de tout autre ; la monogamie de la femme était donc nécessaire, non celle de l'homme, si bien que cette monogamie de la première n'a pas gêné le moins du monde la polygamie ouverte ou cachée du second. » [5]) — Avec la monogamie apparurent les deux vices sociaux que le *Manifeste* signale avec tant de force : la pros-

[1]) Engels, *l. c.*, p. 282.
[2]) *L. c.*, p. 62.
[3]) " Qui se différencie du mariage syndiasmique par une bien plus grande solidité du lien conjugal dont la dissolution n'est plus facultative ". *L. c.*, p. 72.
[4]) *L. c.*, p. 72 et 73.
[5]) *L. c.*, p. 96.

titution et l'adultère. La jouissance des femmes esclaves, le *jus primæ noctis* du servage, l'abus des prolétariennes, sont autant d'illustrations de ce vice social qui est le revers de la médaille monogamique. Selon les Marxistes, cela est rationnel, car l'amour ne joue presqu'aucun rôle dans les mariages tels qu'ils se pratiquent jusqu'ici en civilisation ; l'intérêt les domine ; les parents marient leurs fortunes respectives, non leurs enfants. [1])

« Dans un vieux manuscrit inédit, élaboré en 1845 par Marx et moi, raconte Engels [2]), je trouve cette phrase : « La première division du travail est celle qui se fit entre l'homme et la femme pour la procréation d'enfants. » Et aujourd'hui, je puis ajouter : le premier antagonisme de classes qui fit son entrée dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans la monogamie. La monogamie fut un grand progrès historique, mais en même temps, elle inaugure, à côté de l'esclavage et de la propriété privée, cette époque qui s'est maintenue jusqu'à nos jours, où chaque progrès est en même temps un regrès relatif, où le bonheur et le développement des uns sont au prix du malheur et de la répression des autres. Elle est la forme cellulaire de la société civilisée dans laquelle nous pouvons étudier déjà la nature des contradictions et des antagonismes qui se développent pleinement dans cette société. »

La forme monogamique de la famille s'est présentée sous des figures diverses au cours de ces trois mille ans de civilisation. A chaque développement économique nouveau a correspondu une modalité nouvelle, plus parfaite, peut-être de plus en plus difficile à distinguer nettement au milieu de la complexité croissante des luttes de classes. De la famille grecque primitive à la famille bourgeoise il y a une série de formes familiales intermédiaires que ni le *Manifeste*, ni Marx, ni

[1]) *L. c.*, p. 79-94.
[2]) *L. c.*, p. 78 et 79.

Engels n'ont complètement analysées dans leurs rapports avec l'économie de l'époque. Il y a bien les écrits d'Engels sur les *gentes* iroquoise, grecque, romaine et germanique. Il y a bien l'exposé du *Manifeste* de la forme familiale bourgeoise. Mais, l'étude scientifique détaillée de chacune des modalités intermédiaires, nous la cherchons en vain.

Peu importe d'ailleurs pour l'exposé général que nous esquissons en ce moment.

C'est assez d'avoir disposé l'ébauche synthétique du problème de la famille dans ses relations avec les forces productives.

Nous avons dit l'aspect de la question dans le passé. Marx et Engels, faisant écho aux termes même du *Manifeste,* voient plus loin et envisagent l'avenir.

Lorsque le capitalisme aura disparu, la forme familiale qui lui est propre, la monogamie *bourgeoise,* disparaîtra. On ne peut pas dire avec certitude quelle sera la forme familiale qui surgira alors des entrailles des conditions économiques. Engels se rallie, sous ce rapport, à l'opinion de Morgan qui s'exprime ainsi : « Si l'on reconnaît ce fait que la famille a traversé successivement quatre formes et qu'elle se trouve en ce moment sous une cinquième (la monogamie), il se pose la question de savoir si cette forme peut être durable pour l'avenir. La seule réponse à faire, c'est qu'elle doit progresser comme la société progresse, qu'elle doit se modifier dans la mesure où se modifie la société, tout comme précédemment. Elle est le produit du système social et reflètera son état de culture. La famille monogamique s'étant améliorée depuis les débuts de la civilisation, et, d'une façon très-remarquable dans les temps modernes, il est permis pour le moins de croire qu'elle est capable de perfectionnement ultérieur jusqu'à ce que *l'égalité des sexes soit atteinte.* Si, dans un avenir éloigné, la famille monogamique devait ne pas remplir les exigences de la société, il est impossible de prédire de quelle nature sera celle qui lui succèdera. »

### B. — *La religion.*

Quelle est l'attitude du socialisme scientifique vis-à-vis de la religion ? L'ignore-t-il ? Lui est-il indifférent ? La combat-il ?

On a beaucoup discuté cette question. Elle a passionné les esprits en Allemagne ; elle sert de thème aux partis politiques en Belgique et en France.

Nous n'avons pas à traiter le problème dans toute son ampleur. Il y a lieu seulement d'examiner cette question plus restreinte et plus précise : L'essence du socialisme du *Manifeste* et de ses auteurs est-elle opposée à l'idée religieuse, lui est-elle indifférente, lui est-elle favorable ?

D'après le texte même du *Manifeste* « les *anciennes idées se dissolvent avec la dissolution des anciennes relations sociales* ».

« Quand l'ancien monde était à son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand au XVIII^e^ siècle les idées chrétiennes cédèrent aux idées philosophiques, la société féodale livrait un dernier combat à la bourgeoisie alors révolutionnaire : les idées de liberté, de conscience et de *religion* proclament seulement le règne de la libre concurrence dans le domaine de l'intelligence. » [1]

Le principe jaillit clair et net : La religion comme toute autre idéologie est le reflet de l'économie sociale ; chacune de ses formes naît, se développe et meurt suivant les formes de la production avec laquelle elle est en relation nécessaire.

On objectera que, s'il est entendu que les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques et juridiques se modifient dans le cours du développement historique, il faut admettre que *la religion*, la morale, la philosophie, la politique, le droit se sont maintenus à travers ces perpétuelles transformations. Or, le communisme abolit les vérités éternelles. En cela, il est en contradiction avec tout le développement historique antérieur.

[1] *Manifeste*, p. 42.

*Le Manifeste* répond. « A quoi se réduit cette objection ? L'histoire de toutes les sociétés passées se meut au milieu des antagonismes de classes, qui ont revêtu des formes différentes à différentes époques. Mais quelle que soit la forme prise par l'antagonisme, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés. Donc, rien d'étonnant à ce que la conscience de tous les âges, en dépit de toute divergence et de toute diversité, se soit toujours mue dans de certaines formes communes, dans *des formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes*. La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports de propriété traditionnelle, rien d'étonnant donc à ce que, dans le cours de son développement, elle rompe de la façon la plus radicale avec les vieilles idées traditionnelles. »[1])

Cette argumentation autorise les conclusions suivantes : Non-seulement les formes religieuses successives que l'histoire présente ne sont que les reflets des milieux économiques qui se sont succédé, mais à l'abolition du régime capitaliste, la lutte des classes aura pris fin, et *la religion* aura disparu, faute de base qui la soutienne.

De cette assertion fondamentale on pourrait déduire toute une série de conclusions intéressantes. On serait fondé à soutenir, par exemple, que non-seulement les religions mais la Religion sont des inventions humaines et qu'elles sont des instruments de domination, des armes séculaires dans la lutte des classes. On pourrait soutenir que le socialisme qui est l'expression théorique du prolétariat contemporain est, de par sa nature, hostile à toutes les religions quelles qu'elles soient, qui ne sont que des obstacles à la réalisation de sa domination économique.

Mais on ne manquerait pas de répliquer : Ce sont là des déductions plus ou moins logiques d'un texte émanant d'une

[1]) *Manifeste*, l. c., p. 42-44.

assemblée communiste; ce sont peut-être des concessions consenties par les auteurs du *Manifeste* pour se rallier la sympathie de la majorité d'un Congrès ; il ne faut pas y voir l'expression de leur pensée intime et véritable.

Quoi qu'il en soit, la question revêt un caractère d'actualité trop grande pour que nous bornions nos recherches au texte même du *Manifeste*. Dans de récentes polémiques, des socialistes autorisés se réclamant d'ailleurs du Marxisme, n'ont-ils pas soutenu qu'on pouvait être, par exemple, parfait catholique et parfait socialiste?

Recherchons donc si l'œuvre particulière de Marx et de Engels autorise les conclusions que l'on peut déduire logiquement du texte du *Manifeste?* Sont-ils d'avis que la profession du matérialisme historique est compatible avec la profession de la Religion sous quelque modalité qu'elle se présente?

Marx a écrit une critique acerbe de la philosophie du droit de Hégel. Il y émet, *ex professo*, ses idées sur le point qui nous occupe.

« Le fondement de la critique de la religion — actuellement terminée dans son essence en Allemagne — écrit-il, est : *l'homme fait la religion*, la religion ne fait pas l'homme. En vérité, la religion est la conscience intime et le sentiment personnel de l'homme qui n'a pas encore acquis sa personnalité réelle ou qui l'a déjà reperdue. Mais *l'homme* n'est pas un être abstrait, accroupi hors du monde. L'homme c'est le *monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion — *cette conscience renversée du monde* — parce qu'ils sont un *monde renversé*. La religion est la théorie générale de ce monde; elle constitue son compendium encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, son motif général de consolation et de légitimation. La religion est la réalisation fantastique de l'être humain parce que *l'être humain* ne possède pas de véritable réalité. La lutte contre la religion est donc indirec-

tement la lutte contre ce *monde*, dont la religion est *l'arome* spirituel. »

Désire-t-on connaître la signification sociale exacte de la religion ? : « La misère *religieuse* est, d'une part, l'*expression* de la misère réelle et, d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée; c'est le sentiment d'un monde sans cœur et l'intelligence de situations sans esprit. La religion est *l'opium* du peuple. »

Veut-on secouer l'apathie du peuple, le mettre en face de la vérité vraie, augmenter son bonheur réel, qu'on retranche la religion de son cœur.

« *La suppression de la religion comme bonheur* ILLUSOIRE *du peuple est la revendication de son bonheur* RÉEL. L'invitation à abandonner les illusions sur sa situation, c'est *l'invitation à abandonner une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc* EN GERME *la critique de la* VALLÉE DES LARMES, *dont la religion est l'*ASPECT SACRÉ.

« La critique arrache à la chaîne ses fleurs imaginaires non pas pour que l'homme porte sa chaîne sans consolation et sans fantaisie, mais pour qu'il jette la chaîne et cueille la fleur vivante. *La critique de la religion désillusionne l'homme afin qu'il pense, qu'il agisse et qu'il forme sa réalité comme doit le faire un homme désabusé, parvenu à entendement* et pour qu'il se meuve autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son soleil réel. La religion est seulement le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme aussi longtemps que l'homme ne se meut pas autour de lui-même. »

Ces expressions répétées ne laissent pas la moindre place au doute. Marx expose nettement sa façon de penser :

L'homme crée Dieu; il invente les rapports religieux; il se forge ainsi des idées qui enchaînent son esprit et l'empêchent de considérer sérieusement l'amélioration de sa destinée terrestre telle qu'elle est. *La suppression de la religion comme*

*bonheur illusoire du peuple est la revendication de son bonheur réel*. C'est donc un devoir pour le peuple et pour ceux qui veulent servir sa cause de *critiquer* la religion, de mettre la raison à la place de l'imagination, d'abolir l'*aspect sacré* de *la vallée de larmes*. Ce n'est qu'après cette critique que l'homme « désabusé », « parvenu à entendement », « pensera », « agira », « formera sa réalité », soignera son bonheur réel, tel qu'il résulte des conditions actuelles et l'améliorera en songeant que sa vie se borne aux quelques années qu'il passera sur cette terre.

Ces idées, qui se retrouvent à plusieurs reprises dans les œuvres de Engels (notamment dans son *Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*), mettez-les en rapport avec le texte du *Manifeste*, combinez-les avec certains passages cités dans le paragraphe premier de cette étude. Il en résultera nettement la conséquence suivante : Dans le matérialisme historique tel que le *Manifeste* et Marx et Engels nous le présentent, la Religion est mise sur le même rang que toutes les autres idéologies, philosophie, morale, etc. Elle reflète d'une façon transcendante l'état social du moment. [1]) Elle est la résultante des luttes de classes ; les classes dirigeantes cherchent à la maintenir comme moyen de domination [2]), elle se modifie avec les formes de production ; elle disparaîtra le jour où les antagonismes de classes auront disparu. Elle est une illusion, une invention de l'humaine faiblesse, indigne de l'humanité adulte ; elle est un obstacle au développement progressif du monde. Sa critique est aujourd'hui achevée et il appartient à tout ami du progrès de la combattre et de l'anéantir. Il est donc impossible à un matérialiste historique de croire à la divinité de la Religion, sous n'importe laquelle de ses formes. Entre le Marxisme et la Religion il y a opposition irréductible. On ne saurait être matérialiste historique si l'on croit à la religion, ni religieux si on croit au matérialisme historique.

[1]) Bebel. *La femme*. Trad franç. p. 301.
[2]) *L. C.* p. 301.

Reste la question de savoir comment les Marxistes expliquent les différentes formes religieuses que l'histoire présente. Essayons d'esquisser leurs vues en nous appuyant sur les interprètes les plus autorisés.

Soumis à l'action des forces extérieures, les hommes poussés par la crainte ont incarné des personnages mythiques dans les éléments. [1])

Les notions religieuses primitives, qui, pour la plupart, sont communes aux groupes des peuples alliés, se différencient chez chaque peuple, lors de la séparation d'un groupe, *suivant les conditions d'existence qui lui sont échues en partage.* [2]) Les dieux, élaborés de la sorte chez chaque peuple, étaient des dieux nationaux dont le royaume ne dépassait pas le domaine sous leur protection : passé ces frontières, d'autres dieux règnaient sans conteste. [3])

Rome conquit le monde ; elle détruisit les anciennes nationalités et avec celles-ci croulèrent les religions nationales. Le besoin de compléter l'empire mondial par une religion universelle se manifeste dans les tentatives d'élever des autels à tous les dieux étrangers et de les faire reconnaître à côté des dieux indigènes; mais une religion mondiale ne se crée pas d'emblée par un décret impérial. [4])

Le paganisme ne correspondait plus aux conditions économiques de l'Empire. Les « opprimés » étaient devenus puissants; et les « oppresseurs », les propriétaires du sol romain, pour les contenir, devaient imaginer d'autres liens religieux que ceux de l'antique paganisme, qui, à ce point de vue, n'était pas quiétiste, mais révolutionnaire. [5])

Ils trouvèrent leur désir exaucés dans le Christianisme « mélange d'une généralisation de la théologie orientale,

[1]) **Deville.**
[2]) **Engels.** ***Ludwig Feuerbach. L'ère nouvelle.* 1894. Mai, p. 21.**
[3]) **Engels; *l. c.*, p. 21.**
[4]) **Engels, *l. c.*, p. 21,**
[5]) **Loria.** ***Les bases économiques de la Constitution sociale,* p. 34.**

notamment judaïque, et d'une vulgarisation de la philosophie grecque, notamment stoïcienne. »

La grande fonction capitaliste du Christianisme, selon M. Loria, est d'avoir introduit la sanction religieuse comme moyen de coaction morale et de sauvegarde de la propriété. Ainsi le Christianisme a éclipsé les religions antérieures, impuissantes à atteindre ce but. [1] « Armé d'un anathème invisible dans ses résultats et que, pour ce motif, on ne pouvait ni critiquer, ni éviter, le Christianisme s'adressait aux travailleurs, aux esclaves ou aux serfs, et leur imposait une série d'actions contraires à leur intérêt réel, menaçant de peines terribles, dans la vie de l'autre monde, ceux qui ne les accompliraient pas. » « Mais l'acquiescement du serf à l'oppression qui le dominait était assuré, avec plus d'efficacité encore, par le dogme fécond qui enseignait que le ciel s'ouvrait pour les pauvres seulement ; car alors, le serf, voyant, grâce à cette doctrine, sa soumission récompensée par la plus splendide couronne, par la félicité dans la vie à venir, régardait avec un sourire plein de mépris la fortune passagère du riche, qui restait exclu des délices de l'éternité. Ce rapport inverse entre la félicité terrestre et la félicité à venir, qui est absolument inconnu aux religions antiques, et qui en forme même l'antithèse exacte, constitue le plus puissant instrument de conciliation des misérables avec le système qui les exploite, et le titre le plus méritoire acquis par le Christianisme près des classes dominatrices. » [2]

La preuve, dit Engels [3], que le Christianisme était la religion qui répondait aux circonstances d'alors, c'est qu'au bout de 250 ans, il a pu devenir la religion officielle.

[1] Et, en effet, le plus souvent, la sanction terrestre, dont ces religions menaçaient les actions immorales, ne se réalisait pas, ce qui, à la longue, devait ébranler la force et l'influence de la morale elle-même. Le christianisme, au contraire, en transportant la sanction dans la vie future, rendait impossible la certitude de l'impunité du mal, et, par conséquent, de l'inanité de la menace. (Loria, *l. c.*, p. 36.)

[2] Loria, *l. c.*, p. 37.

[3] Engels, *Feuerbach*, *l. c.* p. 318.

« Au moyen âge, au fur et à mesure que se formait la féodalité, le Christianisme se développait comme sa religion adéquate, avec une hiérarchie féodale correspondante. » [1])

Mais de nouvelles conditions de production engendrèrent de nouvelles relations sociales, d'où naquirent la bourgeoisie et le protestantisme « qui, selon Marx [2]), est essentiellement une religion bourgeoise. » [3])

» Lorsque grandit la bourgeoisie, l'hérésie protestante se développa en opposition avec le catholicisme féodal, tout d'abord dans le centre de la France, chez les Albigeois, à l'ère de l'épanouissement suprême des villes du midi. [4])

» L'indestructibilité de l'hérésie protestante répondait à l'invincibilité de la bourgeoisie qui grandissait : lorsque cette bourgeoisie fut devenue assez florissante, sa lutte avec la noblesse féodale, de locale qu'elle avait été surtout jusqu'alors, commençait à prendre des proportions nationales. La première grande action — la soi-disant *Réforme* — s'accomplit en Allemagne. La bourgeoisie n'était ni assez forte ni assez développée pour réunir sous son drapeau les autres États en révolte — les plébéiens des villes, la petite noblesse et les paysans de la campagne. La noblesse fut battue la première ; les paysans se soulevèrent ; et c'est ce soulèvement qui forme le point culminant de tout ce mouvement révolutionnaire. Abandonnée par les villes, la révolution succomba devant les armées des princes du pays qui en récoltèrent tous les bénéfices. A partir de ce moment, l'Allemagne, pendant

[1]) *L. c.*, p. 22.

[2]) MARX, *Le Capital*, *l. c.*, p. 318.

[3]) LAFARGUE. *Le droit à la paresse*, p. 34 et 35 en note. " *Le protestantisme, qui était la religion chrétienne accommodée aux nouveaux besoins : industriels et commerciaux de la bourgeoisie, fut moins soucieux du repos populaire (que le catholicisme)* ; il détrôna au ciel les saints, pour abolir sur terre leurs fêtes. " — " La réforme religieuse et la libre-pensée philosophique n'étaient que des prétextes qui permirent à la bourgeoisie rapace d'escamoter les jours de fête populaire. "

[4]) ENGELS, *l. c.*, p. 22.

trois siècles, cesse de compter parmi les pays influant sur l'histoire par une action indépendante. » [1])

» Cependant à côté du Luther allemand s'était dressé le français Calvin [2]) : avec une rigueur toute française il met en relief le caractère bourgeois de la Réforme ; il républicanise et démocratise l'Église. Pendant que la réforme luthérienne croupissait en Allemagne et menait le pays à la ruine, celle de Calvin servait de drapeau aux républicains de Genève, de Hollande et d'Écosse ; affranchissait la Hollande de l'Espagne et de l'Empire Allemand et fournissait le décor idéologique pour le second acte de la révolution en Angleterre. Lè Calvinisme se confirmait comme le véritable déguisement des intérêts de la bourgeoisie de l'époque. »

» En France, la minorité calviniste fut, en 1686, opprimée, catholicisée ou chassée. Mais à quoi bon ? Déjà le libre-penseur Bayle était à l'œuvre, et en 1694 naquit Voltaire. La mesure violente de Louis XIV ne fit que faciliter pour la bourgeoisie française l'accomplissement de sa révolution sous une forme irréligieuse, exclusivement politique, la seule conforme à la bourgeoisie épanouie. Les libres-penseurs siégèrent dans l'Assemblée nationale à la place des protestants. De cette façon *le Christianisme était entré dans la dernière phase*. Dorénavant *il ne pouvait plus servir à aucune classe avancée de travesti idéologique de ses aspirations ;* il devenait de plus en plus la possession exclusive des classes régnantes, et celles-

1) ENGELS. *l. c.*, p. 22.

2) LAFARGUE. *Journal des Économistes* 1884, 4me liv., p. 280. Par la découverte de la route des Indes et de l'Amérique, la société était entrée dans une nouvelle phase économique, la phase capitaliste : " Une révolution religieuse caractérisa ce mouvement économique : tandis que le Pape de Rome, ce représentant religieux du vieux système économique, fulminait ses foudres spirituelles contre l'intérêt de l'argent, l'anti-pape de Genève, Calvin, ce représentant religieux du système économique qui naissait en proclamait, au contraire, la légimité au nom de toutes les vertus théologales. *Le protestantisme avec son abolition des saints et de leurs jours fériés, sa condamnation du droit à l'assistance, sa théorie de la grâce, etc., est la véritable expression religieuse du mode de production capitaliste.*

ci l'appliquent uniquement comme instrument de gouvernement pour maintenir dans les bornes les classes subalternes. Et, à cet effet, chaque classe se sert de la religion qui lui convient : les hoberaux, propriétaires fonciers, du jésuitisme catholique ou de l'orthodoxie protestante ; les bourgeois libéraux et radicaux, du rationalisme ; et pour le but à atteindre, il n'importe guère que ces messieurs croient ou ne croient pas en leurs religions respectives. » [1])

[1]) ENGELS, *l. c.*, p. 23.

CYR. VAN OVERBERGH.

*(à suivre.)*

# Mélanges et Documents

---

V.

## La Philosophie socialiste au Parlement Belge.

" Ce sont les principes qui mènent le monde, sans que le monde sache par qui il est mené „ (ERNEST HELLO. *Le siècle.* p. 218.)

Cette vérité trop souvent oubliée, Hello, qui la percevait d'un clair regard, la développait en ces termes familiers et frappants : " Ah ! vous dites en présence des vérités éternelles : „ Qu'est-ce que cela fait à mes embarras d'aujourd'hui ? Vous ressemblez à un homme qui, dans une famine, dirait : " Que m'importent la lumière, la chaleur et le blé ? Ce qu'il me faut c'est du pain. „ — " Mais, malheureux, c'est avec la lumière, la chaleur et le blé qu'on fait le pain ! Les flots de soleil qui tombent sous la moisson dorée ne ressemblent pas précisément à un morceau de pain. Et cependant qu'est-ce qu'un morceau de pain, sinon un rayon de soleil pétri dans la matière terrestre par le travail de l'homme ? Ainsi dans l'ordre moral. Les vérités les plus élevées, les plus profondes, les plus subtiles ne ressemblent pas à un morceau de pain. Eh bien ! ce sont elles qui le fournissent et ce sont elles qui le multiplient. La multiplication des pains est particulièrement leur secret. „ [1])

En lisant le compte-rendu des récents débats parlementaires en Belgique, ébloui, aveuglé presque par la multitude et la complexité des questions soulevées, on est parfois tenté de se dire : " A plus tard les principes ! Les problèmes d'organisation et de détail sont aujourd'hui au premier plan. Les techniciens sont les hommes qu'il

[1]) Hello. *Le Siècle*, p. 107.

faut à l'heure présente. Laissons donc les théoriciens au vain maniement de leurs formules rigides. „ Notre intention, en publiant ces quelques pages, est précisément de montrer ce qu'un pareil jugement aurait de faux et de déplorable.

En réalité la philosophie, c'est-à-dire la science des principes, occupe une large place sur notre scène parlementaire.

Un rapide coup d'œil rétrospectif sur les discussions qui ont eu lieu à la Chambre au cours de ces deux dernières sessions suffira à nous en convaincre. En les parcourant, nous verrons insensiblement se dégager toute une philosophie socialiste. Nous verrons quelle idée les députés qui siègent au Parlement Belge sur les bancs de la gauche socialiste se font de la solidarité sociale, de la nature humaine, de la loi morale, de l'histoire.

### LA SOLIDARITÉ SOCIALE.

La première idée philosophique qu'il importe de relever est énoncée par M. Denis, à propos du budget de l'agriculture, dans cette phrase : “ La solution du problème est dans l'affirmation et dans la réalisation du principe de la solidarité „ [1]).

Entendu en général, le principe de solidarité opposé au principe individualiste n'offre pas matière à discussion entre socialistes et catholiques.

Les catholiques sont d'accord avec les socialistes pour réprouver l'individualisme libéral qui prétend réduire la société à une juxtaposition d'unités disjointes et divergentes, à un mécanisme artificiel. Ils proclament que la société est un organisme naturel dont les membres sont intimement unis et dépendent les uns des autres. Ils tiennent que l'homme est un être social, que par une portion de son être au moins il fait partie d'un tout et ne peut ni s'en désintéresser ni s'en affranchir.

Seulement — et ici l'accord cesse — les catholiques distinguent la société de l'État, et ne reconnaissent pas à l'État le droit d'absorber la société. Ils ajoutent que, l'individu ayant une fin supraterrestre tandis que la fin de la société est bornée à cette terre, il s'ensuit que la société est faite pour les individus et non les individus pour la société [2]).

[1]) Séance du 15 mars 1895. *Annales Parlementaires*, p. 978.

[2]) V. Meyer S. J. *La question ouvrière et les principes fondamentaux de la Sociologie chrétienne.* p. 54, Louvain, Uystpruyst, 1893.

LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE HUMAINE.

Sur la nécessité du principe de solidarité dans la réorganisation sociale nous pouvons donc nous entendre avec les socialistes. Mais la question se pose de savoir si, dans cette réorganisation, la propriété privée doit ou non être maintenue.

Les députés socialistes ne nous donnent pas sur ce point de réponse unanime. Tandis que plusieurs, suivant en cela la doctrine socialiste scientifique aujourd'hui règnante [1]), se déclarent, sans ambages, partisans du collectivisme, c'est-à-dire de la remise aux mains de l'État de tous moyens de production, nous avons entendu M. Denis, au cours de la discussion du budget de l'agriculture, émettre l'opinion suivante : " Je pense que la propriété individuelle et la propriété collective doivent, dans l'état actuel de la civilisation, avoir chacune leur part... Je pense que la petite et moyenne propriété réunies au travail se justifie aujourd'hui par des motifs sociaux d'une importance capitale „ [2]). Il ajoutait : " Pour conserver sa véritable grandeur, le socialisme doit embrasser dans son unité, dans des tendances communes, toutes les écoles. Toutes, par des voies diverses, avec des allures systématiques plus ou moins exclusives, poursuivent ce but de mettre un terme à la séparation du capital et du travail „ [3]). Il allait ainsi au-devant de l'objection qu'il prévoyait.

L'objection s'éleva en effet : M. Helleputte s'en fit l'organe. Il constata " le système modéré, tempéré, „ de l'hon. M. Denis, " le collectivisme opportuniste „ de l'hon. M. Vandervelde. Il cita des déclarations intégralement collectivistes faites par l'hon. M. Anseele et par l'hon. M. Smeets, au congrès socialiste de Bruxelles en 1893 et au conseil provincial de Liége, et termina son exposé par ces mots : " Nous voilà donc en présence de trois systèmes et nous sommes en droit de demander aux honorables membres qu'ils se mettent d'accord. „

Et là-dessus :

M. Vandervelde. — Cela y est !

M. Helleputte. — Vous allez nous dire où cela est.

M. Vandervelde. — J'aurai ce plaisir. [4])

[1]) Schäffle a magistralement exposé la théorie collectiviste sous le titre *La quintessence du Socialisme*.

[2]) *Annales Parlementaires. loc. cit.*

[3]) *Ibid.* p 980.

[4]) Séance du 20 mars 1895. pp. 1031, 1032.

M. Vandervelde s'expliqua dans la séance du 21 mars 1895 et son explication tient en résumé dans cette phrase : " Nous ne sommes pas adversaires des mesures qui tendent à conserver et même à étendre la petite propriété paysanne, mais nous ne saurions partager vos illusions sur l'efficacité de ces mesures. „ [1]) Développant ensuite les deux parties de cette formule, il disait : " Il importe de montrer que, sur la question de la propriété agricole, nos déclarations, bien loin de nous être dictées par un prudent opportunisme, sont absolument conformes à celles des théoriciens les plus radicaux du collectivisme.

" Le grand capital, dit Marx, tire son origine de la destruction des petites propriétés (des petits artisans et des paysans) dans lesquelles le travail et la propriété privée étaient réellement liés ensemble et dans lesquelles le travailleur était aussi le véritable propriétaire de ses moyens de production et du produit de son travail. Cette forme équitable de la propriété privée, où le travailleur était le libre propriétaire des moyens de travail par lui maniés : le paysan, du champ qu'il labourait, l'ouvrier, de l'outil dont il se servait ingénieusement, cette forme, disons-nous, heureuse pour son temps, avait le grand défaut d'éparpiller les moyens de production, d'où il résultait qu'elle souffrait de ce fractionnement dans sa productivité et ses moyens d'action. La petite propiété devait périr par ce défaut, et ce qui reste d'elle (petits artisans et petits propriétaires paysans) dépérit de jour en jour, forcée qu'elle est de céder à la puissance du grand capital agricole et industriel. „

Telle est la pensée de Marx, et c'est la nôtre „ [2]).

Ainsi, M. Vandervelde admet la légitimité de la petite propiété basée sur le travail, mais il prévoit sa ruine fatale et la solution définitive se trouve à ses yeux dans le collectivisme. C'est si bien sa pensée, que s'adressant aux démocrates il leur disait : " Votre œuvre, à vous, démocrates, ce sera de préparer le passage du monde actuel au monde collectiviste [3]). „ Pour lui, comme pour Marx, le théoricien du socialisme scientifique, la conclusion est donc le collectivisme, le retour à l'État de l'ensemble des instruments de production.

Or le système collectiviste tombe devant une étude impartiale de la nature humaine véritable. La psychologie nous révèle l'importance de l'intérêt personnel comme stimulant de l'activité humaine ; elle nous montre en lui un mobile fondamental et immuable sans lequel l'éner-

[1]) Séance du 21 mars 1895, p. 1037.
[2]) *Ibid*, p. 1038.
[3]) *Ibid*, p. 1041.

gie humaine défaillirait. Ainsi que l'écrit Wagner, le grand économiste allemand : „ Il faut considérer comme utopique tout ce qui suppose, sous le rapport de la moralité, une nature humaine non pas améliorée mais changée, tout ce qui suppose une transformation essentielle de la nature de l'homme ou de la nature des choses extérieures [1]). „

### LA PHILOSOPHIE MORALE.

Que MM. Denis et Vandervelde soient d'accord sur les mérites de la propriété collective et de la propriété privée, ou qu'ils professent à cet égard des opinions plus ou moins dissemblables, ce qui est certain c'est que l'entente la plus complète existe entre eux quant au fondement et à la sanction d'un droit de propriété quelconque.

L'un et l'autre se garderont de jamais faire appel, pour protéger l'ordre juridique et social, à une autorité morale supérieure à l'homme. Ils repousseront au contraire en termes catégoriques l'intervention d'une pareille autorité.

Ils évoqueront la conscience, ils parleront des devoirs de l'individu envers la communauté. Présentant un projet de loi sur l'impôt sur le revenu, M. Denis disait : „ La déclaration (du revenu par le contribuable) est un appel à la conscience ; elle a une influence éducatrice d'autant plus nécessaire qu'un laisser aller trop prolongé a fait oublier trop souvent à l'individu ses devoirs envers la communauté. „ [2])

Ils feront grand cas de l'idée de responsabilité. Ainsi M. Vandervelde à propos des dispositions sur le mariage récemment votées : „ Nous affirmons que l'union sera plus digne, plus noble, plus haute et plus stable lorsqu'elle sera purement volontaire, lorsqu'elle sera libre, lorsque l'égalité règnera entre les époux et que, de plus en plus, tous ceux qui contracteront mariage auront conscience de leur responsabilité.

Vous connaissez tous ce beau drame d'Ibsen, *la Dame de la Mer*, la femme qui songe à quitter son mari, qui étouffe dans cette maison du mariage, où il semble que tout brise son initiative et empêche sa liberté de s'épanouir. Elle veut fuir, elle aime quelqu'un, et, au

[1]) WAGNER. *Braun's Archiv für social Gesetzgebung und Statistik*, 1891. *Vierter Band, Erstes Heft.* V. dans le même sens les belles pages du volume „ *Grundlegung* „ I dans le „ *Lehr und Handbuch der politischen Œkonomie.* „

[2]) Séance du 15 Janvier 1895. p. 392.

moment où elle part, son mari lui dit : Je sais tout, je sais que tu veux partir, je te laisse libre, mais agis sous ta responsabilité ! Ce seul mot l'arrête, la conscience de sa responsabilité lui fait accepter une situation que la contrainte légale lui rendait insupportable. „ [1])

Ils auront souvent à la bouche le mot " humanité „ et par là ils se rattachent directement aux philosophes du dix-huitième siècle et aux législateurs de 89. Dans la discussion du budget des cultes, M. Vandervelde s'écrie : " Aujourd'hui, s'il est un drapeau qui flotte sur tous les pays — celui de l'humanité et de la religion socialiste — il est, par contre, une religion qui n'a plus guère autorité dans les pays conquis par la libre-pensée ou le protestantisme : c'est la religion catholique. „ [2]) — " Le dernier mot restera à l'humanité „ dit-il encore en terminant son discours sur le budget de l'agriculture [3]). Et M. Denis, à propos de l'électorat communal, dit lui aussi : " Adoptant, sans les profaner, dans une interprétation humaine, les sublimes paroles de votre oraison dominicale, je vous dis : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* : oublions ces souvenirs sanglants pour ne recueillir que les promesses de pacification et de justice. „ [4])

Nous touchons ici au dissentiment fondamental qui nous sépare irrémédiablement, catholiques et socialistes. Nous sommes arrivés au bord de cette vallée dont les escarpements opposés marquent la limite des deux camps et qui faisait dire à M. Vandervelde dans un de ses discours : " Nous sommes bien loin les uns des autres quand nous restons sur les sommets de la pensée; nous sommes comme des voyageurs séparés par une vallée profonde. „ [5])

Ceux dont les yeux se refusaient à voir la profondeur de l'abîme ont dû perdre leurs illusions au cours des débats soulevés par la loi scolaire. La contradiction radicale entre notre philosophie et la leur est alors apparue dans une netteté évidente, incontestable.

M. Vandervelde se chargea de déchirer les voiles : " Voilà ce qui me révolte ! s'écria-t-il ; vous demandiez tantôt ce qui nous émeut et nous insurge contre votre projet de loi. Eh bien, c'est, avant tout, votre prétention téméraire d'affirmer, en plein dix-neuvième siècle, qu'il n'y a pas de morale sans religion. „ [6])

1) Séance du 20 mars 1896, p. 915.
2) Séance du 23 janvier 1895. p. 490.
3) Séance du 21 mars 1895. p. 1043.
4) Séance du 29 mars 1895. p. 1177.
5) Séance du 21 mars 1895. p. 1041.
6) Séance du 18 juillet 1895. p. 2189.

Reprenant et développant sa pensée dans un discours ultérieur, il faisait voir que sur la double question de la connaissance du bien et du mal et de la sanction de la loi morale, lè catholicisme et le socialisme mettent en ligne des principes absolument opposés. " On nous a dit, tout d'abord, disait-il, que l'homme est incapable de discerner le bien et le mal sans le secours d'une révélation.

Voilà bien ce qui nous sépare : c'est la question du péché originel. Vous considérez que l'homme est incapable de s'élever à un état de moralité supérieure sans l'aide et sans l'intervention de Dieu. Nous affirmons au contraire que la morale est immanente et non transcendante, que l'humanité peut acquérir, par ses propres efforts, la science du bien et du mal.

Vous dites encore que, sans l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, il n'est pas de société possible ; qu'il n'y a pas plus de morale sans dogmes qu'il n'y a de justice sans tribunaux.

Je veux répondre en quelques mots à ces objections.

On prétend que la morale humaine est essentiellement changeante et variable : vérité en deçà, erreur au delà.

Il y a en effet, suivant l'expression de Taine, une morale pour chaque siècle, pour chaque race, pour chaque ciel.

Mais, si différentes que soient les morales particulières, toutes présentent un caractère commun : c'est d'être fondées sur l'intérêt social. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Mais, dira-t-on, où est la sanction de vos préceptes, si vous ne croyez pas qu'au lendemain de la mort il y aura récompense pour les bons, châtiment pour les méchants ? Le jour où vous aurez supprimé pareil sentiment dans l'âme humaine, l'homme s'abandonnera à tous ses instincts : il estimera que la vie n'est faite que pour boire, manger et dormir.

Je ne saurais assez dire, Messieurs, combien je m'insurge contre cette idée.

D'abord, est-il vrai — comme on l'a dit l'autre jour — que nous soyons des athées, qui affirment que Dieu n'existe pas ?

Dans le domaine de l'absolu, le doute s'impose à l'homme de science. Il est aussi téméraire de nier l'existence de Dieu qu'il est téméraire de l'affirmer. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

En admettant que la sanction ultra-terrestre n'existe pas et que notre destinée soit limitée à cette terre, encore la sanction sociale suffit-elle pour garantir le respect des préceptes moraux " [1]).

[1]) Séance du 24 juillet 1895, p. 2262.

M. Lorand se ralliait à cette manière de voir. Après avoir longuement parlé de l'évolution de la propriété, de la famille, de la religion, il disait : " Je prétends que l'idéal moral des libres-penseurs, qui est basé sur les données de la science positive, sur le droit social, est infiniment plus haut, plus pur et plus noble que la morale catholique.

" Mais il n'y a pas, dites-vous, de sanction supra-terrestre à notre morale ; mais ce qui fait sa grandeur et sa supériorité, c'est précisément qu'elle n'a pas besoin de la menace des peines et de l'espoir des récompenses pour enseigner à l'homme qu'il doit faire le bien et trouver le bonheur dans l'accomplissement du devoir " [1]).

Puis ce fut au tour de M. Anseele de jeter dans le débat la note âpre de son éloquence : " Vous dites : pas de religion, pas de probité! s'écria-t-il. Cela n'est pas vrai. Je connais une foule de libres-penseurs qui sont de très braves gens...

M. Théodor. Personne ne dit le contraire.

M. Anseele... et je connais, par contre, des croyants qui sont de parfaites canailles. *(Hilarité.)*

M. De Guchtenaere. Cela n'est démenti par personne.

M. Anseele. Ce n'est pas sous l'influence de l'idée de Dieu, mais par la crainte des lois et la crainte des hommes que la morale se développe " [2]).

Entretemps M. Denis était intervenu dans la discussion et avait prononcé ce discours fameux qui reste comme la proclamation solennelle de la morale positiviste au sein de nos chambres législatives.

L'opposition irréductible entre la philosophie catholique et la philosophie positiviste y était exprimée en ces termes : " Rarement en traits plus durs, plus humiliants s'est marquée l'opposition des deux conceptions de la morale qui domine ce débat solennel : la première, selon laquelle la loi du devoir apparaît comme un commandement moral extérieur ; la seconde, selon laquelle elle apparaît comme le commandement intérieur des consciences individuelles, exprimant l'unité de leurs tendances dans la conscience sociale ; la première, d'après laquelle le respect de l'homme est soumis au respect de Dieu et à la religion ; la seconde, dans laquelle le respect de l'homme est indépendant de tout dogme, de toute conception de l'absolu ; la première, d'après laquelle la communauté morale n'atteint l'universalité qu'avec l'universalité de la foi ; la seconde, d'après laquelle elle est à chaque moment aussi vaste que l'humanité même.

[1]) Séance du 25 juillet 1895, p. 2272.
[2]) Séance du 26 juillet 1895, p. 2291.

„ C'est cette communauté morale de l'humanité, à laquelle on dénie toute efficacité sociale, toute fonction dans la vie collective, c'est cette communauté que nous avons à défendre. Car c'est là la vraie question qui se posait devant la nation. Elle est entre la morale autonome et la morale hétéronome, la morale immanente à l'humanité et la morale transcendante, rayonnant de Dieu vers l'humanité impuissante ou déchue „ [1]).

Le discours se terminait par ce défi jeté aux catholiques : " Vaincus par vous dans cette lutte comme dans vingt autres, nous nous relèverons demain, nous attendrons, comme les stoïciens, antiques propagateurs de la communauté intellectuelle, l'arrêt de l'histoire, et vous saurez s'il est vrai ou non que le dernier mot doive, selon la parole du philosophe, appartenir à l'humanité „ [2]).

Dans un second discours M. Denis reprenait le même thème : " Il y a, disait-il, un patrimoine humain, il y a un ensemble de vérités morales qui sont le fondement de l'État moderne et le patrimoine de l'humanité.

" Vous en dessaisissez la société civile au profit de l'Église en plaçant l'enseignement de cette morale sous son égide, exactement comme si elle était issue de l'évolution religieuse.

M. DAENS. — Nous ne serons jamais d'accord !

M. DENIS. — Évidemment ! „ [3])

Notons ces deux interjections. Elles expriment exactement la situation, comme deux épées subitement croisées expriment la lutte ouverte.

Ainsi le dissentiment était clairement constaté, franchement avoué. Néanmoins M. Denis invitait les catholiques à la conciliation : " C'est, disait-il, cette morale de la solidarité qui se développe devant nous, qui poursuit sa constitution, que nous nous saluons et dans laquelle nous venons vous demander de vous concilier avec nous „ [1]).

Mais cela est impossible. Si nous, catholiques, nous sommes convaincus de la vanité de la morale indépendante, à peine d'être illogiques jusqu'à la folie, nous devons vouloir le règne d'une morale qui ait Dieu pour fin et pour sanction et, à ce double titre, basée sur la religion.

1) Séance du 19 juillet 1895, p. 2217.
2) Séance du 19 juillet 1895. p. 2222.
3) Séance du 3 août 1895. p. 2426.
4) *Ibid.* p. 2429.

### LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

L'esprit anti-catholique, le fonds matérialiste du socialisme apparaît à nu dans sa philosophie de l'histoire.

Sur ce point, c'est M. Anseele qui va nous éclairer. Voici comment il développait sa théorie dans la séance du 26 juillet 1895 : " Nous autres, sur les causes qui influent sur la vie des hommes et des peuples, sur la manière de penser, de sentir et de vivre, nous avons des opinions qui diffèrent des vôtres. Il y a, à ce point de vue, un abîme entre vous et nous et je veux expliquer notre manière de voir à ce sujet, pour bien vous montrer que nous sommes des gens nouveaux en tout, des révolutionnaires en morale aussi bien qu'en économie politique.

„ Les modes même du sentiment et de la pensée sont déterminés dans l'homme par la forme essentielle des rapports économiques de la société où il vit. Dans la conduite des individus interviennent des forces sociales, des forces collectives, des forces historiques, dont la puissance dépasse celle des mobiles individuels et égoïstes. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'histoire, ce sont les rapports économiques, les rapports de production des hommes entre eux.

„ C'est selon que les hommes sont rattachés les uns aux autres par telle ou telle forme de la société économique qu'une société a tel ou tel caractère, qu'elle a telle ou telle conception de la vie, telle ou telle morale, ou qu'elle donne telle ou telle direction à ses entreprises. De plus, ce n'est pas selon une idée abstraite de justice, ce n'est pas selon une idée abstraite de droit que les hommes se meuvent : ils se meuvent parce que le système social formé entre eux, à un moment donné de l'histoire, par les relations économiques de production est un système instable qui est obligé de se transformer pour faire place à d'autres systèmes ; et c'est la substitution d'un système économique à un autre, par exemple de l'esclavage à l'anthropophagie, c'est cette substitution qui entraîne, par une correspondance naturelle, une transformation équivalente dans les conceptions politiques, morales, esthétiques, scientifiques et religieuses ; en sorte que le ressort le plus intime et le plus profond de l'histoire, c'est le mode d'organisation des intérêts économiques.

„ Voilà notre théorie en fait de morale „ [1]).

En parlant ainsi, M. Anseele est fidèle, scrupuleusement fidèle à la

[1]) Séance du 26 juillet 1895, p. 2292.

doctrine des maîtres du socialisme scientifique. Marx écrit en effet dans sa préface à " *la Critique de l'Économie politique* „ : " La conclusion générale qui s'est présentée à moi (dans la revision critique de la philosophie du droit de Hégel), et qui, une fois acquise, m'a servi de fil conducteur dans mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur vie, les hommes se trouvent placés en des conditions déterminées, nécessaires, indépendantes de leur volonté, conditions de production qui correspondent à un stade de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces conditions de production forme la structure économique de la société, la base réelle, sur laquelle s'élève une superstructure juridique, et à laquelle répondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne généralement le système de vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas l'état de conscience des hommes qui détermine leur façon d'être, mais au contraire, c'est leur façon d'être sociale qui détermine leur état de conscience.

A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société se trouvent en contradiction avec les conditions de production existantes, ou bien, ce qui n'est qu'une expression juridique usitée pour exprimer cela, avec les conditions de propriété, dans lesquelles elles se sont mues jusqu'alors. Par suite du développement des forces productives, ces conditions deviennent des entraves. Une époque de révolution sociale s'ouvre alors. Avec la transformation du fondement économique change lentement ou promptement toute l'immense superstructure. „ [1])

La philosophie socialiste de l'histoire peut donc se résumer comme suit : Les idées morales sont le produit, le reflet, la projection des situations matérielles. Les états de conscience changent sous l'impulsion unique et fatale des transformations économiques. Repassez l'un après l'autre tous les grands événements de l'histoire : l'abolition de l'esclavage, les croisades, l'éclosion et la floraison de la vie corporative. Vous trouverez que toujours le phénomène matériel est le déterminant, tandis que l'acte moral est le conséquent. Ainsi les agents surnaturels, spirituels même, disparaissent de la scène du monde. C'est le bannissement de toute métaphysique, c'est la prise de possession de l'histoire par le matérialisme absolu.

[1]) Cité par Hitze, dans son beau livre "*Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft* „ 1880. pp. 319-320.

Les catholiques repoussent une pareille théorie. Sans doute ils reconnaissent que les mobiles économiques se mêlent aux mobiles moraux dans la vie des peuples comme dans la vie des individus, mais ils prétendent que le fait moral, loin d'être toujours déterminé, est souvent déterminant; et l'étude impartiale et approfondie de l'histoire leur donne raison. " Le socialisme, dit Hitze, explique les idées de chaque état social par ses conditions de production. Il indique des rapports tout à fait généraux, mais il se garde bien d'entrer dans une démonstration détaillée. Et certes avec raison, car une telle démonstration est simplement impossible. Qui prétendrait par exemple démontrer que les dogmes du christianisme sont le produit de l'état féodal, et la religion juive la conséquence de l'état patriarcal ! Mais le christianisme a existé longtemps avant la féodalité : c'est sur les débris des anciennes civilisations — civilisations d'états industriels — qu'il naquit et se développa ; et quant au monothéisme juif : comment se fait-il que l'ensemble des autres peuples ne possédèrent pas les croyances juives et passèrent néanmoins par l'état patriarcal ? L'histoire prouve clairement que les croyances religieuses influencèrent tout autant, et que la religion Judéo-chrétienne influença beaucoup plus la vie sociale des peuples, que les états sociaux n'influencèrent la religion. La religion est un facteur puissant, et non un produit de la société. . . . . . . .

" Il en est des socialistes comme des réprésentants de " l'histoire naturelle de l'évolution ", des Darwinistes : leur conception est grandiose et très spécieuse au premier coup d'œil, parce qu'en réalité des faits nombreux trouvent en elle une explication plausible ; mais à la lumière d'une étude plus exacte, l'hypothèse apparaît comme un système insoutenable, qui peut bien avoir pour lui la grandeur, mais non la vérité. " [1])

## RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

On a pu s'en convaincre. La conception catholique de la nature humaine, de l'ordre moral, de la sociologie, de l'histoire est radicalement opposée à la conception socialiste.

Nous affirmons le principe de solidarité sociale, mais nous en voulons la réalisation autrement que les socialistes. Entre l'individu et l'État, nous faisons large la place de la famille et de l'association, tandis que le libéralisme ne tient compte que de l'individu et que le

1) Hitze. *op. cit.* pp. 300-303.

socialisme ne voit de salut que dans l'État. — Nous tenons que l'intérêt personnel se mouvant avec une certaine liberté est un ressort indispensable de l'activité humaine. — Une morale sans Dieu, c'est-à-dire, une morale qui n'aurait pas la gloire de Dieu pour fin objective suprême, la puissance et la justice de Dieu pour sanction, serait à nos yeux un édifice sans fondement, et c'est pourquoi nous proclamons la nécessité d'une morale religieuse. — L'histoire est pour nous non-seulement une chaîne de phénomènes matériels, mais encore et surtout une suite d'événements moraux, effets parfois, causes souvent.

Qu'en résulte-t-il ?

Que sur nombre de mesures pratiques capables d'améliorer le sort de la classe ouvrière — inspectorat du travail, limitation de la journée de travail, repos dominical, loi sur les règlements d'atelier et le contrat de travail, personnification civile des unions professionnelles, assurances, etc... — nous pouvons tomber d'accord avec les socialistes. Mais sur l'esprit qui doit inspirer la réorganisation sociale, jamais nous ne pourrons nous entendre.

En deux mots : entre eux et nous l'accord est possible sur *les* questions ouvrières, impossible sur *la* question sociale. [1])

Notre tâche finit ici.

Nous ne nous sommes pas donné la mission, dans ce court travail, d'entreprendre une réfutation en règle de la philosophie socialiste. Nous avons cherché uniquement à démontrer le caractère philosophique du débat. Les catholiques belges ont compris, depuis quelques années surtout, l'importance capitale des études philosophiques. Ils ont répondu ainsi au plus cher désir du Pasteur vénéré des fidèles, Sa Sainteté Léon XIII. Une philosophie à la fois traditionnelle et moderne, prudente mais non point timide, hardie sans témérité, est la première nécessité du temps actuel.

Un historien contemporain de l'Économie politique, après avoir résumé les systèmes passés et présents, conclut ainsi : " On peut dire, au moins, que ceux-là seuls qui, dans la vie publique

[1]) Ce n'est pas seulement au Parlement belge que la question se pose ainsi. Il en est de même dans les pays étrangers. Une nouvelle preuve nous en a été apportée par le compte-rendu de la discussion qui a eu lieu récemment à la Chambre française à propos de la loi sur le travail des femmes et des enfants. Le magnifique discours prononcé par Mr le comte de Mun, à cette occasion, définit avec une précision et une éloquence également remarquables le terrain du débat.

contemporaine, semblent comprendre bien ou apprécier d'une manière adéquate les nécessités de la situation, sont ceux qui, d'une part, travaillent au relèvement de l'ancienne puissance spirituelle ou, de l'autre, à la formation d'une nouvelle. „ [1]) Il y a pourtant dans cette conclusion un mot qui rend un son équivoque. La puissance spirituelle du christianisme mérite d'être appelée ancienne sans doute, en ce sens qu'elle date de loin, mais, en la qualifiant de la sorte, veut-on dire que le sceptre de l'autorité morale ne lui appartiendrait plus aujourd'hui?

Ce n'était point l'avis de Taine.

" Aujourd'hui après dix-huit siècles, écrivait-il, sur les deux continents, depuis l'Oural jusqu'aux montagnes Rocheuses, dans les Moujiks russes et les Settlers américains, il (le christianisme) opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée, et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres; ni sa substance ni son emploi n'ont changé; sous son enveloppe grecque, catholique ou protestante, il est encore, pour quatre cent millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité, pour l'emporter, par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel notre race rétrograde vers ses bas-fonds, et le vieil évangile, quelle que soit son enveloppe présente, est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social „ [2]).

GEORGES LEGRAND.

1) INGRAM. *Histoire de l'Économie politique.* Traduction de Varigny et Bonnemaison. Paris 1893. p. 351.

2) TAINE. *La reconstruction de la France en 1800.* 3e Partie.

# Comptes-Rendus

*Théorie psychologique de l'Espace*, par CH. DUNAN — Paris, Alcan.

Comment se forme en nous l'idée d'espace? telle est la question que l'auteur se propose de résoudre dans ce travail.

Le problème de la perception de l'espace a donné lieu à deux théories qu'Helmoltz a appelées le nativisme et l'empirisme. D'après le nativisme, nous percevrions directement l'espace par l'exercice spontané et naturel de nos sens, de la même manière que nous percevons les qualités sensibles des corps. Au contraire, au dire des empiristes, l'étendue n'est jamais pour nous l'objet d'une perception immédiate, et nous n'en obtenons la notion qu'à la condition de la parcourir par une série de mouvements. C'est surtout parmi les positivistes anglais que se trouvent les partisans les plus décidés de la théorie empirique. Bain, Stuart Mill, Spencer en sont les représentants les plus autorisés.

A première vue cette théorie de l'école anglaise paraît étonnante. Comment, en effet, une série de sensations musculaires qui sont essentiellement successives pourrait-elle devenir l'objet de l'idée d'espace qui implique une multitude infinie de parties simultanément coexistantes ? M. Dunan met très bien en lumière cette apparente antinomie, et conclut à la fausseté de la théorie empirique. Cette conclusion ne nous semble pas légitime. L'idée d'espace est essentiellement l'idée d'une relation de distance. Comme toute relation, elle implique deux termes qui peuvent être perçus indépendamment de tout mouvement ; mais pourquoi l'idée de la distance qui sépare ces deux termes ne pourrait-elle pas être suggérée par le mouvement qui nous permet de la parcourir ? Ce procédé nous paraît très naturel et pleinement suffisant.

La réfutation de l'empirisme supposée adéquate semblait devoir justifier du même coup le nativisme : " le sens perçoit l'étendue simultanément non par points indivisibles mais par masses „. Cependant

aux yeux de M. Dunan, cette théorie, au moins telle qu'on l'expose généralement, soulève de très graves difficultés; celles-ci tiennent, dit-il, à ce que l'on ne fait pas intervenir dans la perception de l'étendue le mouvement de l'organe percepteur. Le mouvement organique ou "mouvement sur place„, qui ne serait que la réaction de l'organe contre les impressions venues du dehors, appartient lui-même au temps et à l'espace et constitue le véritable principe duquel procède l'ordre phénoménal. L'espace se trouve ainsi placé sous la dépendance de l'organe, et c'est l'organe même qui donne à l'espace sa forme et sa structure. On découvre aisément dans ces lignes la théorie subjectiviste sur l'objectivité de nos sensations. L'auteur la développe d'ailleurs *ex professo* dans le dernier chapitre de son travail.

Étant donné que nous percevions directement l'espace, reste la question de savoir par quel sens se fait cette perception chez un clairvoyant. Est-ce par le tact comme le soutiennent Helmholtz, Berkeley et l'école empiriste ? est-ce par le sens musculaire aidé éventuellement du concours des sensations visuelles et tactiles comme le pensent Stuart Mill, Bain et l'école anglaise? ou bien enfin, la perception de l'espace n'est-elle pas plutôt une sensation visuelle ? C'est à cette dernière opinion que se rallie M. Dunan. Sa critique des théories rivales, tout comme la défense de sa propre manière de voir, accuse souvent, à notre avis, une assez grande faiblesse qui provient d'une conception peu exacte qu'il émet sur l'incompatibilité dans un même sujet de deux idées de l'espace, l'idée tactile et l'idée visuelle. " Ces deux idées, dit-il, ne sauraient subsister ensemble dans la conscience d'un même homme, la plus forte doit comprimer la plus faible et l'empêcher de se constituer ; le sens prépondérant impose sa forme propre aux sensations spécifiques de l'autre sens. „

Nous avouons n'avoir pu saisir cette antipathie dont parle M. Dunan. Le tact aussi bien que la vue peut percevoir l'étendue ; l'exemple des aveugles-nés le prouve à l'évidence, et l'auteur le concède volontiers. La perception tactile et la perception visuelle ont sans doute leur objet propre spécifique mais, comme le soutenait Aristote, en dehors des sensibles propres, il est des sensibles communs qui ne sont du ressort exclusif d'aucun sens et peuvent être perçus par plusieurs sens conjointement aux objets spécifiques de ces sens. Or comment séparer, par exemple, la perception d'une couleur de la perception d'une étendue colorée, la sensation d'une résistance de celle d'une chose étendue résistante ? La possibilité de la coexis-

tence en nous de sensations spécifiquement distinctes dans leur objet emporte donc avec elle la possibilité des perceptions simultanées de l'étendue, la perception tactile et la perception visuelle.

Dans le dernier chapitre de son travail, M. Dunan traite *ex professo* la question de la dépendance de l'espace à l'égard de l'organe percepteur et la doctrine de l'espace *à priori.*

Assez naturellement, on s'attendrait à trouver dans ce chapitre un essai de justification ou une application plus ou moins neuve des idées kantiennes. M. Dunan se défend fermement, au contraire, du kantisme qu'il déclare même être directement opposé à ses vues. Kant, on le sait, soutenait que l'espace n'est pas une propriété des choses, qu'il n'a qu'une valeur subjective et relative, qu'il est enfin pour nous l'objet d'une intuition à priori. Une forme pure, sans matière, préexistante en nous à l'acte de la connaissance, est évidemment une chose inconcevable." Pour éviter, dit l'auteur, cet intuitionisme inadmissible de Kant et conserver néanmoins à l'espace son caractère de forme *à priori*, il n'y a qu'un moyen, c'est d'admettre que l'acte de l'esprit imposant aux phénomènes la forme d'espace, et l'acte de l'esprit percevant cette forme dans les phénomènes, sont non pas deux actes distincts dont l'un pourrait être antérieur à l'autre, mais un seul acte ; en d'autres termes construire l'espace et le percevoir sont une seule et même chose. „ Les formes de l'espace ne seraient donc pas préexistantes, mais seraient engendrées par le sens dans le déploiement même de son activité ; ces formes sont des constructions dont la nature dépend de l'organe percepteur, mais ces constructions se font suivant des lois et par conséquent *à priori.*

Mais quelles sont donc ces lois qui président à cette construction des formes spatiales ? Le passage suivant de l'ouvrage qui nous montre en même temps le caractère original de la théorie de M. Dunan nous en donne un exposé très clair. " Toutes les formes spatiales qui sont du domaine d'un sens particulier, la vue par exemple, font partie en droit d'un même monde. Il suit de là que ces formes ont entre elles une corrélation et une connexion telles que l'une quelconque étant donnée, toutes les autres se trouvent déterminées par là même à titre de possibilité susceptible de se réaliser sous l'empire de causes d'un autre genre. C'est ainsi que l'opération d'un sens donnant à un phénomème une forme particulière d'espace, donne, du même coup, à tous les phénomènes, des formes non totalement déterminées à la vérité, mais pourtant déterminées à quelques égards, puisqu'elles sont corrélatives à la première. „

"Quant à l'identité et à la simultanéité fondamentales des deux opérations de construction et de perception des formes de l'espace, elle subsiste, car il est évident que le sens ne pose pas d'abord hors de lui une forme d'espace pour la reprendre ensuite à titre d'objet et la percevoir. „

Cette théorie de M. Dunan, sur la genèse de l'idée d'espace, échappe à plusieurs graves reproches que l'on fait à juste titre à la théorie kantienne, mais elle est loin d'être à l'abri de toute critique. Son subjectivisme, tout d'abord, nous paraît bien peu justifié. Comment, en effet, rendre compte du fait indéniable de l'extériorisation naturelle et spontanée de notre idée d'espace si, dans l'acte de perception visuelle ou tactile, nous ne percevons autre chose que nos formes subjectives créées de toutes pièces par nos sens. L'idée d'espace, il est vrai, présente des caractères généraux que nous ne trouvons point dans les actes sensibles, mais la théorie scolastique de l'abstraction nous en donne une explication simple et pleinement satisfaisante, sans attribuer aux sens ce pouvoir inadmissible de créer ces formes spatiales ayant pour objet, outre un espace déterminé, toutes les possibilités d'espace susceptibles de se réaliser. C'est donc à tort, croyons nous, que M. Dunan recourt à cette hypothèse pour conserver à l'espace et à la perception son caractère d'unité.

Enfin, il nous paraît aussi bien difficile de concevoir qu'un même acte puisse à la fois consister dans la construction de l'espace qu'il s'agit de percevoir et dans la perception du même espace déjà construit. D. N.

---

*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* Band I, herausgegeben von Dr Clemens Baeumker. — Band II, herausgegeben von Dr Clemens Baeumker, und Dr Georg Freih. von Hertling (Munster, Aschendorf).

L'initiative de cette entreprise scientifique appartient à un savant dont la réputation n'est plus à faire, le Dr Clemens Baeumker de l'université de Breslau. Tous ceux qui sont quelque peu familiarisés avec l'histoire de la philosophie médiéviale savent quelles colossales investigations il reste à faire, avant qu'on pourra s'orienter avec certitude dans ce très complexe mouvement d'idées. Beaucoup d'œuvres philosophiques dues à des écrivains du moyen âge n'ont pas encore été publiées ; un grand nombre d'autres sont faussées

dans leur texte et dans leur attribution. Celui qui entreprend d'éditer ou de rééditer ces œuvres, doit joindre à des connaissances approfondies de paléographie, de diplomatique, de linguistique et de critique, un savoir non moins sérieux de la philosophie et de son histoire. Chose rare, chez M. Baeumker le philologue ne fait pas tort au philosophe. Le savant professeur n'est pas seulement un dresseur de textes, mais il a démontré par ses nombreuses publications philosophiques combien il s'est rendu maître de la pensée médiévale. On n'est pas exposé à rencontrer dans ses commentaires, comme dans ceux des meilleurs paléographes, — M. Hauréau par exemple — d'impardonnables méprises sur le sens des termes.

Divisé en quatre fascicules, le premier volume des *Contributions à l'histoire du moyen âge*, contient une édition complète et critique du *Fons Vitæ*, de Ibn Gebirol 1).

Muni d'un *apparatus criticus* et de diverses tables qui en rendent le maniement facile, l'édition de M. Baeumker rend accessible aux travailleurs de la philosophie médiéviale une des principales versions arabo-latines sorties au XIIe siècle de la brillante école de Tolède. M. Baeumker a travaillé d'après des sources de premier ordre, et on sait qu'il les manie de main de maître. On pourra s'épargner désormais de consulter les manuscrits du *Fons vitæ* ainsi que les travaux incomplets de Munck, Seyerlen et Guttmann.

Dans ses travaux sur le moyen âge, M. Baeumker a su s'entourer de collaborateurs distingués qui, eux aussi, viennent ouvrir de nouveaux sillons dans le vaste champ inexploré. Citons d'abord le Dr Paul Correns, qui a donné une nouvelle édition et un commentaire du *de unitate*. [2]) Ce petit traité, tour à tour attribué à Alexandre d'Aphrodisias, à Boèce, à des philosophes arabes, est, suivant des preuves péremptoires fournies par l'auteur, l'œuvre de Dominique Gundisalvi — le même Gundisalvi qui avec Jean Avendeath traduisit le *Fons vitæ* d'Avicembron. Le *de unitate* est bourré de théories néoplatoniciennes. Il receuille le double courant d'idées par lequel le moyen âge s'est familiarisé avec les théories alexandrines : d'une

[1]) *Avencebrolis fons vitæ, ex arabicb in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino, ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit* CLEMENS BAEUMKER. Band I, h. 2, 3, 4. (Munster, 1892-1895).

[2]) Dr PAUL CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate.* (Beiträge etc. Bd I. H. 1. Munster 1891).

part le courant chrétien transmis par saint Augustin et Boèce, d'autre part, le courant arabo-juif. (p. 40). Ce petit traité n'eût d'ailleurs pas grande importance au moyen âge ; suivant M. Correns, on ne peut même pas y voir, avec M. Hauréau, le manuel où David de Dinant serait allé puiser ses idées panthéistiques (p. 48).

Le deuxième volume est édité à la fois par M. Baeumker et M. von Hertling, professeur à l'université de Munich. Nous avons lu avec le plus vif intérêt le fascicule I, contenant une étude du Dr Mathias Baumgartner sur une thèse psychologique de Guillaume d'Auvergne. [1]) Cet ouvrage ne contient pas seulement un exposé fidèle et concis de la théorie de la connaissance, telle que l'a formulée Guillaume d'Auvergne ; il dépeint sur le vif la lutte qui s'est engagée au commencement du XIIIe siècle entre la psychologie augustinienne adoptée par tout le prémoyen âge et les fécondes doctrines du traité de l'âme d'Aristote, récemment vulgarisées chez les philosophes occidentaux. La portée historique de l'ouvrage de M. Baumgartner en fait son mérite principal.

Guillaume veut mettre d'accord saint Augustin et Aristote ; mais là où leurs divergences sont irréductibles, il donne ses préférences au premier. C'est ainsi qu'il définit l'âme avec Aristote : *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*, mais il commente cette définition en rappelant les classiques comparaisons du dualisme platonicien et augustinien (p. 13). — La grande question psychologique à l'ordre du jour, à l'époque de Guillaume d'Auvergne, est la théorie de la genèse de nos connaissances sensibles et intellectuelles. En ce qui concerne les premières, l'évêque de Paris ne comprend pas la portée de la doctrine aristotélicienne qui fait du *corps animé* ou de l'organisme le sujet de nos sensations. Suivant lui, celles-ci s'accomplissent dans l'âme, et l'action mécanique de l'objet sur nos organes n'a rien de commun avec le phénomène psychique, (p. 30). Dans le problème du processus intellectif, qu'il pose dans les mêmes termes qu'Aristote (p. 42), Guillaume veut supprimer l'intellect agent comme un rouage inutile (p. 50). D'après cela, l'intellect matériel ou passif puiserait en lui-même le principe des déterminations qui doivent aboutir à l'acte immanent de la connaissance, et les représentations sensibles dans cette génération de l'idée, n'auraient d'autre rôle que celui de causes occasionnelles (p. 55). Ici encore on reconnaît

[1]) Dr Mathias Baumgartner. *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne.* (Munster, 1893.)

l'influence de l'idéologie augustinienne, telle qu'elle est consignée dans le *de spiritu et anima*, le petit catéchisme de psychologie que les premiers âges scolastiques ont unanimement attribué à l'évêque d'Hippone. [1])

M. Baumgartner vient de terminer un autre étude sur la philosophie d'Alain de Lille dans ses rapports avec la philosophie du XII<sup>e</sup> siècle (*Beiträge* Band II, h. 4). Nous analyserons dans une livraison prochaine ce mémoire, qui nous réservera sans doute des aperçus nouveaux sur un des penseurs les plus intéressants de la période de formation. Alors aussi nous apprécierons un travail de M. le Dr Max Doctor, formant le troisième fascicule du vol. II. [2])

D'autres œuvres sont en préparation. M. le Dr Baeumker nous écrit qu'il met la dernière main à des gloses inédites d'Heiric d'Auxerre. Nous ne sommes pas indiscrets, croyons-nous, en faisant part de cette nouvelle à nos lecteurs.

M. DE WULF.

---

A. LÉVY. — *Essai psychologique sur le caractère.* (Lamertin, Bruxelles 1895).

— D'une façon plus précise il faudrait dire sur les facteurs du caractère. L'auteur en distingue de deux genres, les uns innés et les autres qui peuvent s'acquérir et sont au pouvoir de l'homme. L'unité du caractère n'est qu'apparente ; le caractère n'est, suivant les méthodes évolutionistes, qu'un complexe de ces deux genres d'éléments.

A. T.

---

P. Mag. J.-V. DE GROOT, O.-P. Hoogleeraar te Amsterdam. *Leo XIII en de H. Thomas van Aquino,* Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen. 1895.

Ce qui inspire l'auteur de cet opuscule, c'est la conviction de la

[1]) GUILLAUME D'AUVERGNE, *de anima* V. 6. Similiter non est recipiens tantum (anima).... sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa. Cfr. S. AUGUSTIN, *de gen. ad litt.* XII. c. 16, nº 35, eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. — *De Spiritu et anima*, c. 24. Non enim corpora visa illas imagines in spiritu faciunt.... sed ipse spiritus in se ipso celeritate mirabili.

[2]) Dr MAX DOCTOR, *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht* (Munster, 1895).

justesse de la scolastique et l'ambition d'assurer à la vérité la plénitude de ses droits et de son influence.

Le premier chapitre expose les desseins de l'illustre promoteur du thomisme. Léon XIII, dit le P. De Groot, ne prend conseil que de la foi la plus éclairée et de la plus ardente charité, unies au profond sentiment de ses responsabilités devant Dieu, comme pasteur souverain de l'Église. L'auteur étudie ensuite en général la personnalité de saint Thomas. Comme savant, saint Thomas a le haut prestige que lui mérite sa science, — comme interprête de la doctrine catholique, il a l'autorité que l'Église elle-même attache à sa manière de voir. Et ceci donne lieu à une discussion très fouillée du principe protestant : Rien que la Bible, — ainsi que du reproche qu'on adresse quelquefois au Docteur Angélique de s'inspirer des auteurs païens. Les chapitres suivants entrent dans deux questions spéciales, paraphrasant, semble-t-il, cette parole de Léon XIII : *Doctrina Aquinatis in physicas disciplinas et socialia studia vi sua copiosa influat.* Traitant de l'esprit moderne, l'auteur prend à parti la tendance évolutioniste. L'esprit dominant à notre époque étant surtout, sinon positiviste, au moins exclusivement scientifique, le P. De Groot nous montre en saint Thomas un des maîtres les plus sûrs de la métaphysique. Quant à la portée sociale du thomisme, grâce à sa vérité, elle est, en général, la sauvegarde d'une équitable liberté : *Veritas liberabit vos.* Elle s'oppose au scepticisme et à l'anarchie morale, et, d'autre part, établit un ensemble de salutaires croyances, non sur l'autorité,— suprême ressource de l'agnosticisme — mais sur une base rationnelle inébranlable.

Ajoutons que ce substantiel petit volume révèle chez son auteur un écrivain philosophe, érudit et abondant, trouvant pour tous ses lecteurs, croyants ou impies, catholiques ou protestants, des arguments appropriés. C. S.

---

*De Justitia et Lege Civili.* — Praelectiones theologicæ de principiis juris et justitiæ, deque vi legum civilium in materia justitiae secundum S. Thomam doctoresque scholasticos, auctore A. Van Gestel. S. J.

On peut intituler ce livre " Les fondements du Droit „ ou encore " Les Préliminaires au traité *de Jure et Justitia* „. Destiné, dans la pensée de l'auteur, à prémunir la jeunesse des universités néerlandaises contre des enseignements trop souvent rationalistes, il joint

au mérite d'une exposition claire et méthodique celui d'une grande sécurité de doctrine. Dans un premier chapitre se trouve largement exposée la doctrine scolastique relative à la vertu de Justice et son objet qui est le Droit. La justice est la vertu qui règle avec perfection les rapports des hommes entre eux. Vivant en société, l'homme a des relations avec son prochain ; la communauté est en relation avec chacun de ses membres, et chacun des membres avec la communauté : de là la distinction en justice commutative, distributive et générale.

L'objet formel de la justice commutative est le droit, défini comme suit : " prælatio quædam moralis, qua hic homo præfertur moraliter aliis in usu talis rei, quia ipsius est propria ". Le droit découle donc d'une manière prochaine de la propriété ou du domaine, d'une manière éloignée de l'indépendance naturelle des hommes les uns vis-à-vis des autres, et en dernière analyse de l'ordre moral et de Dieu.

Un second chapitre étudie la loi civile, en tant qu'elle est la source de l'obligation morale en matière de justice ; l'auteur vise spécialement le Droit neerlandais qui, tout en soutenant certains rapports avec le droit gaulois, se rapproche davantage du droit romain ou du vieux droit germain. G. F.

---

*Kardinaal Manning's Commentaar op de Encycliek Rerum Novarum,* vertaald en met inleiding en aanteekeningen voorzien door P. J. M. Aalberse. — H. Coebergh, Haarlem, 1895.

Personne peut-être n'a mieux que le cardinal Manning traduit dans ses écrits et ses œuvres les pensées de la sociologie catholique. Celle-ci tient le milieu entre l'individualisme et le socialisme, non en vertu d'un éclectisme arbitraire, mais par la synthèse harmonique de principes que les écoles adverses proclament d'une façon exclusive et outrée. La question sociale revient à celle d'établir l'ordre social sur la base de l'individu, régi lui-même par la loi morale. C'est l'idée même de l'Introduction du Commentaire. Considérant la crise sociale actuelle comme la résultante de l'égoïsme général créé par les doctrines libérales dans le domaine économique, le cardinal Manning donne l'idée fondamentale du vrai rôle de l'État. Traitant du socialisme, de son impossibilité, et de ses funestes conséquences, l'auteur lui oppose l'Église — seule capable par ses doctrines, ses exemples et ses grâces à pacifier la société civile (chap. II). L'État, doit se soucier de la juste liberté de l'individu tout

en poursuivant le *bonum commune* comme sa fin propre (chap. III). Le dernier chapitre traite de la condition des ouvriers en particulier, mais toujours au point de vue élevé de la prospérité générale et de la justice.

Le traducteur a fait, lui aussi, œuvre personnelle. Les notes nombreuses, qui accompagnent le texte sont de précieuses indications de sources pour des études ultérieures, quand elles ne complètent pas notablement l'idée par des citations bien choisies des principaux sociologues. L'introduction met en relief l'essence de la Question sociale telle que le Cardinal Manning l'a comprise. Un chapitre spécial compare l'Encyclique *Quanta cura* de 1864 et l'encyclique *Rerum Novarum*. C. S.

---

# Bulletin de l'Institut Supérieur de Philosophie

V.

## SOMMAIRE DU COURS DE CRITÉRIOLOGIE

**Professé par M. MERCIER** (*suite*)

---

### SECONDE PARTIE

APPLICATIONS DE LA THÉORIE GÉNÉRALE DE LA CERTITUDE, NOS CERTITUDES.

*Introduction* : *Subdivision de la seconde partie :*

*Livre premier :* Examen de nos diverses connaissances certaines.

*Livre deuxième :* Relations de subordination entre nos diverses connaissances certaines.

*Livre troisième :* Étude synthétique de la connaissance certaine.

***

*Livre premier :* Examen de nos diverses connaissances certaines.

*Chapitre I.* Vérités d'*évidence immédiate.*

*Article 1.* Vérités immédiates de l'ordre *idéal : certitude des principes.*

*Article 2.* Vérités immédiates de l'ordre *réel : certitude de conscience.*

*Chapitre II.* Vérités d'*évidence médiate.*

*Article 1.* Certitude du raisonnement en général.

*Article 2.* Vérités médiatement évidentes de l'ordre *idéal :* Les sciences *rationnelles.*

*Article 3.* Vérités médiatement évidentes de l'ordre *réel :* Les sciences *expérimentales.*

*Section 1re.* La certitude de l'*existence* des réalités extérieures. — Critique de l'idéalisme outré.

*Section 2de.* La certitude sur la *nature* des réalités extérieures.

§ 1. L'induction.

§ 2. L'application de l'induction aux connaissances d'expérience externe. — Critique de l'idéalisme mitigé.

*Chapitre III.* La certitude *historique* et la certitude de *foi.*

*Article 1. Distinction* entre la certitude historique et la certitude de foi.

*Article 2. Fondement* de la certitude *historique.*

*Article 3. Fondement* de la certitude de *foi.*

*Chapitre IV.* L'énumération précédente de nos différents groupes de connaissances certaines est-elle complète ? Que penser notamment du critère spécial du *sens commun* proposé par Balmes ?

*Chapitre V. Étude comparative* de nos différentes connaissances certaines. — De l'unité ou de la diversité spécifique de nos certitudes.

* * *

*Livre deuxième.* Des relations de subordination entre nos différentes certitudes.

Le critère d'évidence des principes est primordial et fondamental.

* * *

*Livre troisième.* Étude synthétique de la certitude.

*Chapitre I.* La loi générale en vertu de laquelle les êtres tendent naturellement vers leur fin : l'homme tend naturellement vers la vérité.

*Chapitre II.* L'intelligence humaine considérée dans ses rapports avec l'Auteur de la nature, c'est-à-dire avec Dieu cause *efficiente,* cause *exemplaire,* cause *finale* de l'intelligence humaine.

* * *

*Epilogue :* L'erreur. — Causes de nos erreurs. — Remèdes à nos erreurs.

*Conclusion :* Infaillibilité de la raison humaine envisagée *en elle-même ;* nécessité *morale* d'une Révélation surnaturelle.

D. MERCIER.

# Ouvrages envoyés à la Rédaction

R. P. de Pascal. — Philosophie morale et sociale. (Paris 1896).

L. M. Billia. — Lo stato al suo posto, ossia delle opinioni di Raffaele Mariano intorno all' economia politica e alla liberta. (Milano 1896).

William Caldwell. — Schopenhauer's system in its philosophical significance. (Edinborough 1896).

E. Boutroux. — Questions de morale et d'éducation. (Paris, 1895).

G. Dwelshauwers. — Leçons sur la philosophie de Kant (Première Partie). Bruxelles, 1896. (Extr. de la *Revue de l'Université de Bruxelles*).

E. Boutroux. — De la Contingence dans les lois de la nature. (Paris, Alcan, 1895).

Marquis de Salisbury. — Les Limites actuelles de notre science. Traduit par M. W. de Fouveille. (Paris 1895).

De Becker Julius.— De Sponsalibus et matrimonio. (Bruxelles, 1896).

J. Mc Taggart Ellis Mc Taggart. — Studies in the Hegelian Dialectic. (Cambridge, 1896).

F. Picavet. — Les Discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot. (Extr. du *C^te R. de l'Acad. des sciences moral. et polit.).*

D. Juan J. Permanyer y Ayats, présidente de la Academia de Jurisprudencia y Legislacion de Barcelona. — Discurso (Barcelona, 1896).

D^r M. Baumgartner. — Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen der 12 Jahrhunderts dargestellt (*Beiträge zur Gesch. der Philos.* Bd II, h. IV). (Münster 1896).

Louis Couturat. — De l'Infini mathématique. (Paris, Alcan 1896).

Bisschop (Le Père Humbert) Thomistes et Molinistes. — Réplique à la " Courte réponse „ du R. P. Frins S. J. au livre du R. P. Dummermuth O. P. " Defensio Doctrinæ S. Thomæ Aq. „ Paris, Bureaux de la *Revue Thomiste.*

John Gray. — Spiritual poems, chiefly done out of several lauguages. (Hacon et Ricketts, London 1896).

XIII.

# L'Objet de la science sociale.

---

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA SOCIOLOGIE.

Les vérités dont se compose une science peuvent être de trois espèces différentes : Les unes de fait, les autres de principe, d'autres enfin de fait et de principe à la fois. Dans laquelle de ces trois espèces convient-il de placer l'objet de la philosophie sociale ?

Les vérités de fait n'expriment que les données immédiates de l'expérience. Elles sont l'affirmation d'une réalité concrète directement perçue. Elles sont particulières et contingentes comme le fait qu'elles formulent. Tel est le jugement : J'existe. Son évidence me saisit avant toute réflexion. Il me serait aussi impossible de le nier sincèrement que de le démontrer.

Les vérités de principe ont ceci de particulier que, pour les connaître, point n'est besoin d'avoir recours à l'observation des faits. L'esprit, en possession de ses concepts généraux, peut, par un simple travail de réflexion, découvrir des relations d'ordre idéal. Formulant ces relations, nous énonçons des vérités *a priori* et de principe. Celles-ci sont d'évidence immédiate ou médiate, selon que le rapport exprimé apparaît aussitôt à l'esprit ou exige un raisonnement — « $2+2=4$ » — « tout événement suppose une cause efficiente », voilà des vérités *a priori* ou des principes. A la différence des vérités de fait, elles sont universelles et absolues. L'intelligence est incapable de concevoir leurs contradictoires.

D'autres vérités sont mixtes, leur évidence est le fruit de l'observation et du raisonnement combinés. Elles formulent les lois générales des faits observés. Elles sont les conclusions induites des données de l'expérimentation sensible.

Les vérités de fait peuvent servir de point de départ à la science. Elles n'en sont pas l'objet propre. On comprend aisément que le savoir humain, se réduisant à de simples constatations, n'aurait plus rien de scientifique. La science est essentiellement distincte de la connaissance empirique. Celle-ci a pour objet le particulier et le concret ; celle-là, le général et l'abstrait.

Les vérités de principe forment la matière des sciences spéculatives ; les vérités mixtes, la matière des sciences dites positives ou expérimentales. Il existe donc deux espèces de sciences, les unes basées sur des principes généraux, les autres sur des faits, les premières poursuivant les conséquences des principes, les secondes dégageant les principes de leurs applications concrètes. L'intuition des premiers principes, et, par conséquent, l'évidence logique, est le point de départ des sciences spéculatives ou de raisonnement pur; l'observation des faits, c'est-à-dire l'évidence d'expérience, est le point de départ des sciences positives.

La science sociale est-elle un ensemble de connaissances empiriques? est-elle une science d'ordre spéculatif ou d'ordre expérimental? Tel est le sens précis de la question que je me propose d'examiner.

La philosophie sociale n'est qu'une branche spéciale de la sociologie, elle fait partie d'un ensemble qu'il importe d'étudier tout d'abord. Car la connaissance adéquate de la partie exige celle du tout, et la définition de l'espèce présuppose celle du genre.

Qu'est-ce donc que la sociologie?

On arrive à concevoir différemment la science sociale, selon que l'on s'inspire des principes de l'idéalisme ou de l'empirisme.

L'*Idéalisme* se caractérise par le mépris des procédés d'obser-

vation. Il tend à faire de la science une combinaison *a priori* de concepts abstraits et généraux. Envisageant ces concepts comme des créations de l'esprit, il engendre directement le subjectivisme.

Descartes, qui, par certains côtés de sa doctrine, se rattache à la philosophie empirique, contribua cependant, dans une large mesure, à l'essor de l'idéalisme subjectiviste. Assignant à nos idées une origine *a priori*, niant par conséquent que l'esprit puisse les abstraire des données de l'expérimentation sensible, il détruisait les rapports naturels entre l'ordre idéal et l'ordre concret. Recourant, pour établir la valeur objective des idées, à des arguments spéculatifs tirés de la véracité et de la sagesse divines, il apprenait à se passer du contrôle de l'expérience. Ainsi, sans être le subjectivisme, son système y tendait d'une certaine manière.

Kant apporta à l'idéalisme subjectiviste sa forme définitive. « D'un côté, les données de l'expérience sensible ou les phénomènes, de l'autre, l'ordre des idées générales et des principes absolus. Dans le monde des phénomènes tout est contingent et particulier, dans le monde des principes tout est nécessaire et universel. Mais, précisément à raison de cette opposition de caractères, les idées et les principes ne nous viennent point de l'expérience. Ils ont une origine *a priori* et cette origine ne nous permet point d'affirmer leur objectivité. Nous appliquons nos concepts aux données sensibles, mais, en faisant cette application, nous obéissons à une nécessité purement interne, à une loi fatale de nos esprits, et non à l'évidence. Dans la connaissance intellectuelle la pensée ne se conforme point à l'objet, mais l'objet à la pensée. » Dès lors, la science se confine tout entière dans le monde des idées, elle n'a point à rechercher les lois d'un monde réel qu'elle ne peut atteindre.

Quelle fut l'application de ces principes à la sociologie ?

Pour l'école idéaliste, la science sociale devenait une science purement abstraite ou spéculative. Son but n'était point de

connaître les faits sociaux, mais de définir un idéal social déduit d'une conception *a priori* et fantaisiste de la nature humaine.

L'idéalisme allait être en sociologie la source des utopies les plus funestes. L'idée de la personnalité humaine, interprétée dans le sens d'une indépendance absolue, devint le point de départ des doctrines révolutionnaires. Les sociologues rêvèrent d'un état primitif, dans lequel l'individu, isolé de ses semblables, libre de tout lien social, jouissait de la plénitude de ses droits naturels. Ils représentèrent l'état social comme un état artificiel, nécessité par les circonstances, issu du libre concours des volontés individuelles, mais, en réalité, portant atteinte à l'œuvre de la nature. Dans l'élaboration de la science sociale ils eurent en vue non les hommes existant, mais une humanité forgée au gré de leurs désirs et des passions populaires.

L'école idéaliste ou de déduction pure fut celle de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Rousseau et des encyclopédistes. Quelles que soient leurs divergences d'opinion, leur procédé est le même. Ils méprisent l'observation des faits, s'attachent à l'analyse des idées, définissent les notions du droit, de l'État, de la société, etc., sans prendre la peine d'observer leurs réalisations concrètes. Cet esprit *aprioriste* passe dans les lois, il caractérise l'œuvre législative de 1789. On le retrouve, à des degrés divers, chez tous les faiseurs de systèmes, et, certes, il n'est pas un des traits les moins saillants du collectivisme contemporain.

Mais le désaccord entre les idées et les faits apparaît bientôt. On se rend compte que la seule logique ne suffit pas à fonder la prévision des phénomènes sociaux. Ceux-ci résultent de facteurs multiples que l'observation doit faire connaître. Une nouvelle conception de la science sociale va naître d'une réaction contre l'idéalisme. La réaction tombera dans des excès opposés à ceux qu'elle s'était donné mission de combattre. Elle s'inspirera des principes de l'empirisme le plus absolu. Arrêtons-nous un moment à l'examen de ces principes.

*L'idéalisme* réduisait la science à une combinaison *a priori* de concepts purs, il excluait du domaine scientifique tout élément contingent, variable, fourni par l'expérimentation sensible. *L'empirisme* fera le contraire. Il sera la négation de l'universel dans le savoir humain et fera de la science une nomenclature de faits.

L'être intime des choses, diront les empiriques, n'appartient point au domaine du connaissable. On ne peut donc vouloir rendre compte des phénomènes accomplis. Ce que nous prenons en science pour une explication n'est en réalité qu'une classification. Un fait nous semble expliqué lorsque nous avons pu le rapporter à une loi générale. Mais une loi générale n'est qu'une formule exprimant en abrégé certaines données de nos observations antérieures. En rattachant à une loi un fait particulier, nous affirmons seulement l'analogie de ce dernier avec une foule d'autres. Une pierre abandonnée à elle-même tombe sur le sol. Nous rendons compte de sa chute par la loi de la pesanteur : « tout corps placé dans le vide tombe ». Qu'avons-nous fait en réalité, sinon reconnaître qu'une multitude de cas, semblables à celui qui s'accomplit, ont été constatés. Nous avons affirmé leur analogie et rien de plus, nous avons rattaché un fait à une classe d'autres faits semblables, nous n'avons point expliqué un phénomène mais complété une classification.

Toutefois, les empiriques veulent bien le reconnaître, la connaissance scientifique n'est pas la connaissance vulgaire. Pas plus que le vulgaire, le savant, selon eux, ne rend compte des faits. Mais il arrive à les envisager d'une façon spéciale. Dans la connaissance vulgaire les faits se présentent isolément, sans ordre apparent, ou, s'il s'opère des classifications, elles ne concernent qu'un nombre relativement restreint de phénomènes usuels et ne sont point rattachés les uns aux autres de manière à former un tout logique. Dans la connaissance scientifique les faits sont ordonnés d'après certaines relations invariables. Un même nom désigne une quantité

innombrable de faits entre lesquels l'observation à saisi une analogie spécifique. Une même proposition exprime une association de phénomènes sans cesse reproduite dans la nature. Non seulement les faits sont répartis en classes, mais les classes, présentant quelque caractère de similitude, se réunissent à leur tour pour former des classes plus complexes. Les individus se groupent en espèces et les espèces en genres.

Décrire l'aspect extérieur des phénomènes, observer l'ordre dans lequel ils s'accomplissent, en acquérir finalement une vue synthétique, en désignant, au moyen d'un certain nombre de formules abréviatives, la multitude de leurs caractères et de leurs combinaisons, tel paraît être le but de la science pour les empiriques. Les lois, formulées par elle, n'expriment donc pas, comme nous le pensons, les tendances foncières et permanentes des êtres, mais seulement des faits, des coïncidences, reproduits un grand nombre de fois et dont la raison intime nous échappe, si tant est qu'elle existe. Ces lois ne concernent point l'avenir mais le passé. Un instinct nous porte à conclure du second au premier ; mais qui dira si cet instinct est le signe d'une nécessité objective ? Tels sont les principes de l'empirisme. Leur influence considérable sur la science sociale contemporaine ne nous permettait pas de les passer sous silence.

*L'empirisme* engendra en sociologie deux écoles : l'école historique et l'école positiviste ou naturaliste.

La première applique directement à la sociologie ce principe de l'empirisme que l'universel n'est pas plus dans les connaissances humaines que dans les choses : Tout est contigent, particulier, variable dans la nature, et ceci est vrai des phénomènes sociaux comme des autres. La sociologie doit être une description brutale de faits, et rien de plus. Elle n'a point à les expliquer puisque leur nature et, par conséquent, leurs raisons nous échappent. Qu'elle nous fasse voir les événements sociaux avec les caractères qu'ils présentent, avec les circonstances qui les accompagnent, dans le milieu concret qui les environne, dans l'ordre où ils se déroulent. Mais

qu'elle n'érige pas ses constatations en lois universelles et absolues, qui supposeraient une connaissance intime de la nature des facteurs sociaux.

Il n'y a donc pas, à proprement parler, de science sociale. On tombe dans l'apriorisme en voulant ramener les données de l'analyse à des formules synthétiques et tirer l'absolu et l'universel du contingent et du particulier. Ainsi pensent les représentants de l'école historique.

L'école positiviste, moins logique avec les principes de l'empirisme, en veut déduire une autre conception de la science sociale et donne naissance au naturalisme.

La science sociale, pour les positivistes, est sans doute expérimentale, toutefois ses procédés d'observation ne doivent pas être simplement d'ordre historique, mais encore d'ordre biologique. De plus, elle n'est pas exclusivement descriptive ; elle a pour but de dégager de l'observation les lois des facteurs sociaux. Expliquons la pensée des positivistes. A leurs yeux les manifestations de la vie sociale se rattachent au système général de l'Univers, elles obéissent à des lois tout aussi nécessaires que les phénomènes physiques, chimiques, biologiques ou, mieux encore, elles n'ont avec ces phénomènes qu'une seule et même loi, multiple en apparence, foncièrement une en réalité. Le but de la science sociale positive est de découvrir cette loi en établissant les affinités des faits sociaux avec les faits biologiques et, par voie de conséquence, chimiques et physiques. Ainsi donc, l'idée de l'unité foncière de toutes les forces de la nature domine manifestement la sociologie positive.

Cette conception unitaire du monde apparaît déjà chez Auguste Comte [1]).

Aux yeux de ce philosophe, tous les phénomènes, que présente le spectacle de l'univers, constitueraient comme autant

[1]) Voir l'exposé des théories de Comte dans notre étude sur les *Principes du Positivisme Contemporain.*

d'aspects d'un même fait primordial et foncier. Le but de la science devrait être d'arriver à formuler ce fait, opérant ainsi la synthèse parfaite de toutes les connaissances humaines. Mais Comte croyait l'esprit humain trop faible pour atteindre ce but. Tel n'est pas l'avis de Spencer. Celui-ci prétend avoir trouvé la formule résumant toutes les lois de la nature et contenant l'énoncé du fait élémentaire et universel,que devinait A. Comte sans pouvoir le définir. La prétention de Spencer n'est pas minime. Son système introduit décidément le naturalisme dans la sociologie positive fondée par Comte. D'après Spencer, tous les phénomènes, que révèle l'expérimentation scientifique, sont dus à une seule force ou cause inconnue en elle-même. Cette force agit dans le sens d'une désagrégation ou d'une agrégation des unités qui composent un fait concret. Passage du simple au composé, du composé au simple, tel est le phénomène qui se révèle partout dans la nature.

Le passage du simple au composé manifeste la loi du progrès ou du développement des êtres. Spencer l'appelle la loi de l'évolution. Elle a fait dériver, des faits, relativement simples, du monde inorganique, les faits, plus complexes, du monde organique et, finalement, les faits, plus complexes encore, de l'ordre social que Spencer appelle superorganique. La même loi préside au développement des sociétés. Celles-ci sont comme des organismes d'un genre plus élevé qui vont également se compliquant ou se désagrégeant, selon qu'ils suivent une voie de progrès ou de décadence.Voilà donc tous les phénomènes inorganiques, organiques et sociaux réduits à un même fait élémentaire : le passage du simple au complexe ou du complexe au simple. On comprend dès lors le caractère expérimental de la sociologie nouvelle et comment elle est imprégnée de naturalisme : *la sociologie positiviste est basée sur l'observation des faits sociaux, considérés comme une dérivation des autres phénomènes naturels, et ramenés à la même loi générale de l'évolution.*

Il est à peine nécessaire de faire observer que le principe

fondamental de la philosophie positiviste condamne une telle conception de la science sociale. Nous ne pouvons connaître ni la nature intime des choses, dit A. Comte, ni leurs causes. Spencer ne tient pas un autre langage. Mais alors comment justifier cette prétention des deux philosophes de formuler les lois naturelles de l'évolution sociale ?

Une telle tentative exigerait une certaine connaissance de la nature et, précisément, les positivistes nient cette connaissance.

Nous venons d'étudier diverses conceptions de la science sociale, les unes issues de l'idéalisme, les autres de l'empirisme. Quelle sera la nôtre ?

Nous ne pouvons admettre avec les idéalistes que la science sociale soit purement spéculative et que le sociologue ait le droit d'élaborer des théories, sans se préoccuper des faits. La science sociale doit étudier les sociétés concrètes et non partir d'une conception fantaisiste de l'humanité.

Les principes de l'école historique ne paraissent pas moins faux. Sans doute, les manifestations de la vie sociale varient à l'infini et dépendent de conditions multiples. Mais, de même que les distinctions individuelles n'empêchent pas les hommes d'avoir une même nature et de se ressembler sous certains rapports, la multiplicité des manifestations de la vie sociale ne les empêche pas d'être soumises à certaines lois communes que le sociologue peut induire des données de l'observation.

Les positivistes sont dans le vrai lorsqu'ils reconnaissent ces lois et la possibilité de les connaître à la lumière de l'histoire et de la psychologie. Mais leur théorie de l'évolution contredit la distinction *essentielle* qui existe entre l'être inorganique et l'être organique, et aussi entre l'existence individuelle et l'existence sociale.

Quel est donc le vrai caractère de la sociologie ?

La sociologie est une science d'observation. Elle étudie les faits sociaux.

Qu'est ce qu'un fait de ce genre ? Que comporte précisément son étude ?

On ne peut ranger parmi les faits sociaux tout phénomène intéressant dans une certaine mesure un groupe d'individus. Il n'est pas douteux que la configuration du sol, le climat et bien d'autres causes du même genre, exercent une influence considérable sur le caractère et la vie des nations. Cependant nul ne songera à faire de l'astronomie ou de la géologie une branche de la science sociale. Pour définir le fait social procédons par élimination. On doit, nous semble-t-il, exclure de la catégorie des phénomènes sociaux proprement dits :

1° Tous les phénomènes étrangers à l'homme : physiques, chimiques, géologiques, climatériques, etc., etc., en d'autres termes, tous ces faits dont la production ne relève en aucune façon de l'activité humaine. Sans doute, de tels faits peuvent intéresser le sociologue, mais comme un objet d'étude accessoirement rattaché à l'objet propre de la science sociale.

2° Tous les phénomènes qui sont produits par les forces inférieures de l'homme et ne présentent, par conséquent, aucun caractère moral et juridique : telles sont la nutrition, la digestion, toutes les fonctions de la vie organique. Elles sont objet de la biologie et non de la sociologie.

3° Les faits psychiques qui restent confinés dans le for intérieur de l'individu. Une sensation, une pensée, un désir, considérés en eux-mêmes, abstraction faite de toute action au dehors, ne sont pas des faits sociaux proprement dits. Ils peuvent devenir le point de départ d'un fait de ce genre, et, à ce titre, attirer l'attention du sociologue, mais ils n'ont point par eux seuls les caractères constitutifs du phénomène social.

4° Les faits extérieurs de l'homme mais auxquels sa volonté demeure étrangère. J'avance instinctivement le bras pour repousser un ennemi qui surgit devant moi, il n'y a point là de fait social.

5° Les faits extérieurs de l'homme qui se produisent sous l'influence de la volonté, mais ne supposent pas une certaine communication entre personnes. Je ne nie pas que ces différents faits puissent entraîner à leur suite des consé-

quences sociales, mais il ne me paraissent pas être l'objet formel de la sociologie.

Qu'est-ce donc qu'un fait social ? A nos yeux un fait social est une action de l'homme, consciente et extérieure et qui établit une communication entre personnes. Celui qui enseigne, qui commande, qui obéit, qui obtient un objet en échange d'un autre, qui s'assure le concours d'autrui en vue d'une œuvre commune, etc., celui-là accomplit ou subit un fait social. Le commerce, l'industrie avec la division du travail qu'elle comporte, la famille, l'organisation politique, l'union résultant de la communauté des sentiments religieux, et se traduisant par un culte extérieur, la multitude innombrable des entreprises privées poursuivies par la libre coopération des individus, le langage écrit ou parlé, constituent autant de faits sociaux, d'une extrême complexité chacun. Analysez-les, vous verrez qu'ils comportent une foule d'actes présentant ceci de particulier qu'ils sont accomplis par des êtres conscients, agissant comme tels et mis en rapport avec d'autres êtres conscients. Ces faits nous paraissent constituer les manifestations de la vie sociale et forment l'objet propre de la sociologie.

Mais comment la sociologie doit-elle étudier cet objet ?

Suffit-il qu'elle constate les faits sociaux et les décrive dans leur enchaînement historique ? Non, elle doit s'efforcer de découvrir entre eux des relations de causalité. Formuler une relation constante de causalité entre deux faits, c'est énoncer une loi naturelle.

La sociologie doit donc induire de l'observation des faits sociaux les lois naturelles qui les régissent. Ce n'est pas tout.

Pour avoir rendu compte d'un fait social par un autre, on n'a point saisi ses raisons intimes.

Celles-ci sont rendues évidentes par l'analyse de la nature humaine considérée dans ses rapports avec les manifestations de la vie sociale.

Ces considérations nous permettent aussitôt de conclure que

les procédés d'expérimentation du sociologue doivent être de deux espèces : externes et internes, historiques et psychologiques.

Les rapports de la psychologie avec la science sociale n'avaient point été aperçus par A. Comte. On sait que le chef de l'école positiviste repoussait toute théorie psychologique, puisqu'il niait jusqu'à la possibilité de la réflexion.

Spencer comprit les lacunes de la méthode purement historique prônée par Comte. Dans ses principes de sociologie, il fait sans cesse appel, non seulement à l'histoire, mais encore à la psychologie.

Le côté psychologique de la science sociale est mis en pleine lumière par les remarquables écrits de Lazarus et de Wagner en Allemagne.

On vient de le voir, la sociologie est une science d'observation ayant pour but de décrire et d'expliquer les faits que comporte la vie sociale. Mais elle n'est pas que cela. Elle doit dégager des données de l'observation historique et psychologique la conception d'un idéal social qui réponde aux aspirations foncières de l'humanité. Il ne faut pas seulement qu'elle considère comment les hommes vivant en société agissent ou ont agi au cours des âges, mais encore comment ils doivent ou auraient dû agir. A la lumière de l'idéal qu'elle formule, elle doit apprendre à déterminer la valeur morale des faits sociaux. *Décrire* ces faits, *les expliquer* en les ramenant à des lois générales, *les juger* en les envisageant dans leurs rapports avec les tendances fondamentales de notre nature, tel paraît être le triple objet de la science sociale [1]).

Résumons-nous : La sociologie est l'étude des conditions d'existence et de développement des sociétés humaines — étude à la fois expérimentale et spéculative — qui observe les manifestations concrètes de la vie sociale à la lumière de la psychologie et de l'histoire — s'efforce de saisir entre elles des

**1) Voir sur ce point le P. Castelein : *La Méthode des Sciences sociales.***

rapports de causalité, c'est-à-dire de les expliquer — et dégage de leur analyse la conception d'un idéal qui permet et de les juger et de leur assigner un but.

Comme toute science, la sociologie présente un aspect philosophique. Il nous reste à voir quelle partie de notre définition concerne cet aspect. Nous venons de dire que l'étude des faits sociaux doit avoir pour but de les expliquer et de les apprécier. Mais cette explication peut s'arrêter aux causes prochaines et intermédiaires, comme elle peut aussi remonter jusqu'aux raisons ultimes. Touchant à ces raisons ultimes elle relève du domaine de la philosophie. D'autre part, en appréciant un fait social, on peut n'avoir en vue qu'une fin prochaine et relative, ou considérer la fin suprême de toutes les actions humaines. Dans ce dernier cas encore, on découvre un côté philosophique des sciences sociales, celui du juste et de l'injuste. A nos yeux, la philosophie sociale se distingue donc des autres branches de la sociologie en ce qu'elle recherche les raisons *ultimes* des faits sociaux et leur valeur *morale*. De plus, comme ces raisons ultimes sont, ainsi qu'il a été dit plus haut, inhérentes au fond même de notre essence et permanentes comme elle, le philosophe s'occupera spécialement de ces faits dont on peut dire qu'ils découlent véritablement de la nature humaine et présentent, pour ce motif, un caractère d'universalité et de permanence.

Peut-être cette conception de la philosophie sociale ne sera-t-elle point partagée par tout le monde. Nous n'avons point la prétention de l'imposer au lecteur. Elle nous paraît toutefois découler de cette définition, assez généralement admise, et qui représente la philosophie comme la science des premiers principes ou des raisons dernières des choses. Or les raisons dernières d'une chose sont évidemment sa fin suprême et ses origines premières. La philosophie sociale, étant la science des premiers principes des faits sociaux, devra donc : 1° définir leurs origines premières et pour cela consulter les données de la psychologie ; 2° leur

assigner une fin suprême qui sera précisément le critérium de leur moralité et l'idéal social dont nous parlions plus haut.

Un exemple rendra notre pensée plus claire. Décrire les faits sociaux avec les particularités qu'ils présentent, dans le milieu concret qui les a vu naître — rechercher quelles circonstances ont contribué à les produire ou à les modifier — comment ils agissent les uns sur les autres — quelles ont été leurs conséquences — telle paraît être la tâche de l'historien et de l'économiste.

Se demander jusqu'à quel point ces faits dérivent de la nature humaine — si les besoins, auquels ils répondent, sont légitimes — en conséquence, si les faits dont il s'agit sont justes — dire ce que doivent être d'une manière générale l'État, la famille, la propriété, etc., etc., et cela, en faisant appel à un idéal de justice qui répond aux aspirations foncières de notre être, telle est la tâche du philosophe.

La doctrine de Rousseau est une thèse de philosophie sociale; elle dit d'une manière générale ce que la société doit être et elle s'inspire en cela d'une certaine conception de la liberté humaine et des droits qui en découlent. Les critiques de Louis Blanc, de Marx et de tant d'autres, critiques dirigées, au nom des prétendues exigences de la justice naturelle, contre l'organisation politique et économique des États modernes, appartiennent encore, selon nous, au domaine de la philosophie sociale. Les principes de sociologie de Spencer, où sont formulées les lois générales d'une évolution des sociétés, de même que son livre plus récent sur la justice, n'ont pas un autre caractère. Dans un ordre d'idées différent, la thèse libérale, proclamant la neutralité obligée des pouvoirs publics en présence du conflit des opinions, est encore une thèse de philosophie sociale. Toutes ces théories ont ceci de commun qu'elles ont une portée générale et visent l'aspect moral ou juridique des faits sociaux.

Nous avons envisagé la science sociale *in abstracto*, considérons-la un moment *in concreto*, comme elle apparaît

aux regards de l'observation historique. Toutes les écoles de sociologie nous semblent pouvoir se rattacher à trois conceptions philosophiques de l'ordre social : les conceptions chrétienne, contractuelle et organique.

Aux yeux des philosophes chrétiens, Dieu, auteur de toutes choses, l'est aussi des sociétés humaines. Sans doute, celles-ci peuvent avoir pour cause des facteurs naturels, notamment un certain concours des volontés individuelles, obéissant aux exigences intimes de notre être et à la nécessité des circonstances extérieures. Mais Dieu, qui nous a faits pour vivre dans l'état de société, a dû vouloir les conditions essentielles de cet état, et, dès lors, ces conditions s'imposent, comme des obligations, à notre liberté. Trop souvent les principes du Droit chrétien, sur le fondement rationnel de l'ordre social, reçoivent une interprétation étroite. C'est un moyen facile mais peu scientifique d'en préparer la réfutation. A nos yeux ils n'excluent nullement l'hypothèse de facteurs naturels intervenant dans la constitution des sociétés. Sans doute, il a pu se rencontrer des philosophes chrétiens, assignant à la société politique une origine divine *positive*. Mais cette opinion ne découle pas nécessairement de la théorie chrétienne. Quand Bossuet proclamait l'action providentielle de Dieu sur la marche des empires et des royaumes, il ne niait pas qu'entre cette action initiale de la cause première et les effets produits il y eut place pour une série de facteurs intermédiaires et d'ordre naturel.

La conception contractuelle de l'ordre social le représente comme une manifestation du libre concours des volontés humaines. Cette idée n'a point vu le jour au XVIII[e] siècle. Son origine est bien antérieure. Epicure en fait déjà le point de départ de son système social. Hobbés s'en empare pour en déduire les principes de l'absolutisme monarchique. Mais c'est au XVIII[e] siècle qu'elle trouvera, sous la plume de Rousseau et des encyclopédistes, sa forme la plus populaire. Grâce aux contradictions de son principal promoteur, elle sera, tour à

tour, interprétée dans le sens de deux doctrines rivales : le libéralisme et le socialisme.

Toutefois, telle qu'elle se présente au XVIII^e siècle, elle semble avant tout imprégnée de l'esprit d'indépendance et d'individualisme qui caractérise la philosophie rationaliste. L'autonomie absolue de la raison privée, telle fut l'idée mère de cette philosophie. Nul ne formula cette idée sous une forme plus catégorique que Kant et l'on sait que l'hypothèse contractuelle servit de base à ses théories sociales. En posant les principes de son idéalisme subjectiviste, le penseur allemand affranchissait la raison, non seulement de tout enseignement dogmatique, mais encore de toute influence extrinsèque provenant d'une vérité objective. La raison devenait à elle même sa propre loi, elle régnait en maîtresse dans le domaine des concepts purs, ses jugements ne lui étaient dictés ni par la foi ni par l'évidence, mais par une nécessité qui s'identifiait avec l'essence même de l'esprit. Pouvait-on concevoir son autonomie sous une forme plus absolue ?

Comme les idées gouvernent la volonté, la suppression de toute direction intellectuelle entraînait la suppression de toute direction morale. Le règne de la libre pensée fondait celui de la morale indépendante. Pénétrant dans le domaine politique, le rationalisme y devait faire naître une doctrine individualiste qui fut précisément la théorie contractuelle comme nous la trouvons professée par les politiciens du siècle dernier.

La conception organique représente les sociétés animales ou humaines comme des agrégats dont les unités composantes sont plus complexes que celles des agrégats d'un autre ordre, mais qui, *en réalité*, prennent rang parmi les organismes vivants. Cette conception étrange est l'œuvre du naturalisme contemporain. Comme la théorie contractuelle paraît se rattacher à la philosophie rationaliste, la théorie organique n'est qu'une émanation des doctrines matérialistes et évolutionistes. Le rationalisme, on vient de le voir, exagérait les droits de la personnalité humaine. Dans ce système, l'homme

ne vit en société que parce qu'il le veut et pour y trouver des garanties en faveur de sa liberté native. Il en résulte que l'esprit de la politique rationaliste est un esprit de liberté. Le matérialisme, au contraire, est la négation de l'âme, fondement de la personnalité humaine. L'homme n'est plus qu'un composé d'atomes disposés dans un certain ordre, engendrant, par leurs actions et réactions réciproques, toutes les manifestations de la vie végétative, sensible, intellectuelle et morale. Dès lors une société ou un groupement d'hommes n'est qu'un agrégat plus complexe, que les autres, mais sans différence essentielle avec un tout physique quelconque. L'individu est à la société ce que l'atome est au corps. Et, de même que, pour maintenir l'agrégat, il importe que l'atome ne se meuve que du mouvement de l'ensemble, ainsi, la consolidation et le progrès du corps social s'effectueront dans le sens d'une concentration progressive des unités qui le composent. Cette concentration amènera, aussi complet que possible, l'effacement des individualités au profit du tout.

On voit comment la philosophie rationaliste et la philosophie matérialiste engendrent en politique deux mouvements contraires.

Résumons-nous : la philosophie sociale n'est qu'une branche de la sociologie. Celle-ci est conçue différemment selon que l'on part des principes de l'idéalisme ou de l'empirisme. L'idéalisme fait de la sociologie une science de pur raisonnement. L'empirisme la réduit à une constatation brutale de faits. La vérité semble être entre ces deux opinions extrêmes. La science sociale doit observer les faits sociaux, mais pour apprendre à les expliquer et à les juger. La recherche de leurs raisons ultimes, au moyen des données de la psychologie, la détermination de leur valeur morale nous paraissent constituer l'objet formel de la philosophie sociale. Considérée *in concreto*, telle que l'histoire nous la montre, la sociologie revêt des formes différentes, selon qu'elle s'inspire des principes de la philosophie chrétienne rationaliste, ou naturaliste.

J. HALLEUX.

## XIV.

# Saint Thomas et la question Juive

Il existe une question juive, parce que, disséminés par le monde, les Juifs ont en tous pays un caractère religieux, national et économique qui les isole.

Leur religion propre les distingue ; dans leurs perpétuelles migrations, les Juifs ont gardé, presqu'inaltérés, les croyances et les rites de leurs ancêtres de Judée. Unis entre eux, ils forment nation par le désir ; ils rêvent Jérusalem rebâtie, et, sous tous les régimes comme sous toutes les latitudes, ils restent eux-mêmes, réfractaires à l'absorption des nationalités ambiantes. Leur économie politique, elle aussi, les singularise ; ils ne se mêlent pas au peuple pour produire, mais vivent d'agio et se confinent dans quelques professions lucratives.

Éminemment complexe apparait donc la question juive, avec son triple aspect religieux, national et économique. Les Juifs dispersés la posent et par leur culte et par leur race et par leurs occupations.

Sur leur chemin, ces éternels nomades ont peut-être rencontré plus d'ennemis déclarés que de juges impartiaux. Et certes, la fameuse question juive a été maintes fois résolue, de parti pris, dans un sens défavorable à Israël.

« Antisémitisme », tel est le terme adopté par nos contemporains pour signifier le mouvement d'hostilité des non-juifs contre les Juifs. Le mot est nouveau ; philologues et ethno-

logues l'ont critiqué ; mais la chose est vieille, et si la question juive est complexe, l'antisémitisme l'est aussi.

Il est d'abord un état d'âme, — aversion vague, répugnance imprécise, horreur indéfinie. Chez les gens du peuple, cela se traduit par des actes de mauvais gré, par des injures, par des coups ; chez les gens de plume, par des satires, des pamphlets, des caricatures.

Des savants ont élevé l'antisémitisme à la hauteur d'une théorie. Dans leurs recherches de physiologie et de pathologie sociales, ils ont étudié la fonction du Juif, et celui-ci leur est apparu comme un ferment infectieux, comme un dangereux parasite.

« Sus au Youtre ! » se sont alors écriés de brillants publicistes, vulgarisateurs de la théorie, amoureux, d'ailleurs, de la Patrie et des traditions nationales. « Il est partout, cet exotique, et ne devrait être nulle part. Boutez-le dehors, peuple autochtone ! » Et, sur cette idée, un parti s'est constitué, très bruyant par moments en France, et remarquablement organisé en Autriche.

État d'âme, théorie sociologique, parti politique, l'antisémitisme est vaguement tout cela. Mais il désigne surtout une législation. A la fois querelle d'Églises, conflit de races et lutte de classes, la question juive a fatalement provoqué l'intervention des pouvoirs publics. Le droit canon, les codes de Théodose et de Justinien, les lois des Visigoths, les ordonnances du moyen âge, les ukases des Tsars ont fait une situation spéciale aux populations juives, — confession hostile au sein des croyants orthodoxes, tribu nomade campée dans l'État, consortium de financiers redoutables pour les vrais producteurs de richesse.

L'objet de cette étude est de préciser la solution donnée par saint Thomas d'Aquin à la complexe question juive et d'apprécier son antisémitisme.

Et certes, dans l'histoire d'Israël, l'époque de saint Thomas

est au premier rang des épisodes intéressants. Le grand concile de Latran s'était occupé des Juifs dans trois de ses soixante-dix canons. Les synodes régionaux reprennent les principes du concile œcuménique et les précisent. Saint Louis et Frédéric II consacrent aux gens de rouelle des ordonnances célèbres. Théologiens et rabbins discutent et Blanche de Castille assiste à ces joutes intéressantes. Sur ces entrefaites, le général des Dominicains, Raymond de Pennafort, — à la demande duquel saint Thomas écrit la Somme contre les Gentils, — apprend l'hébreu et publie son *Pugio fidei* contre les Talmudistes. D'autre part, le grand mouvement des croisades avait exaspéré les antipathies latentes dans les couches populaires contre la race déicide et usurière. Papes, évêques, princes ont à s'interposer fréquemment entre les Juifs menacés et les émeutiers, entre les usuriers et leurs dupes. Dès cette époque, tous les aspects de la question juive sollicitent donc l'attention.

## I

Emporté par le courant de ses études favorites, c'est principalement du côté religieux que saint Thomas aborde la question juive.

Les polémiques doctrinales que d'aventure il mène contre les rabbins, nous intéressent peu [1]). A notre point de vue, il s'agit moins de connaître son sentiment à l'endroit de la religion des Juifs, que de savoir son attitude vis-à-vis des Juifs de religion.

Or ses dispositions à leur égard peuvent se résumer en deux mots : « Point d'hostilités. Rien que des mesures défensives. Liberté pour les Juifs. Protection pour les Chrétiens. »

Liberté pour les Juifs ! qu'on s'abstienne donc de leur faire violence pour les convertir au christianisme.

1) Cfr. Dr J. Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur.* Göttingen, 1891.

Liberté pour les Juifs ! qu'on évite donc de baptiser leurs enfants si les parents y font opposition.

Liberté pour les Juifs ! qu'on les autorise donc à pratiquer leur culte sans entraves.

Écoutons les développements de la pensée thomiste.

La volonté de l'homme jouit du privilège de se déterminer elle-même. Un acte ne porte l'empreinte de notre personnalité que s'il est le résultat d'une décision prise sans contrainte. La faculté volitive, il est vrai, est susceptible de pression ; elle peut donner un commandement sous l'empire de la peur, sous le coup d'une menace. Mais un acte, consenti dans ces conditions anormales, est vicié dans ses origines. Il y a contrefaçon intégrale ou partielle. La responsabilité de l'auteur prétendu est dégagée dans la mesure de l'intimidation exercée sur lui ; son mérite aussi est éventuellement diminué dans la même proportion.

Or, le *Credo* doit être un acquiescement librement consenti de l'intelligence à la vérité révélée. Sinon il n'est qu'un verbe sans pensée et n'engage pas l'homme qui fait profession de foi. Arrière donc tout moyen violent, comme instrument de conversion !

La pensée pourrait venir peut-être de contraindre pour leur bien les incroyants récalcitrants. Mais, si l'intention est bonne, le procédé est inadmissible. Croire est affaire de volonté. Et la volonté ne se violente pas. *Judæi nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est... Voluntas cogi non potest.*

Cela est vrai pour tout homme, même pour celui qui porte la livrée de l'esclave, parce que cela est dans la nature des choses. Il n'y a pas deux façons d'entrer dans l'Église. Seigneurs et serfs, vainqueurs et vaincus sont sur le même pied. S'ils deviennent catholiques, ce doit être de leur volontaire décision. Les Chrétiens ne peuvent par conséquent convertir de force les Infidèles qu'ils auraient faits prisonniers à la

suite d'une guerre : *Fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent* [1]).

Faut-il ajouter que la théorie thomiste est conforme à la doctrine et à la pratique autorisée de l'Église? [2]) Saint Thomas lui-même invoque en sa faveur les décrets du droit canon [3]). Et c'est vraiment bien mal connaître l'Église que de lui supposer le désir de faire du prosélytisme à la façon de Mahomet qui, suivant l'expression de Lacordaire, apportait sa doctrine au bout d'un cimeterre. A quoi bon, en effet, des conversions simulées et d'hyprocrites professions de foi, sinon à profaner les sacrements dont l'Église est la dispensatrice? Or l'Église a le respect des sacrements et le sacrilège lui est en horreur. Elle n'a que faire de pseudo-chrétiens dont le cœur renie les paroles que la bouche profère [4]).

*
* *

Il est remarquable que la tolérance de saint Thomas est de la plus absolue sincérité. Le dominicain du XIII^e^ siècle, reste conséquent avec lui-même, quand il résout la question

1) *Sum. theol.* II^a^ II^æ^ q. 10, art. 8.

2) Les Juifs reconnaissent que l'Église s'est opposée aux conversions forcées. (Voir GRAETZ, *Geschichte der Juden*, 1re édit. Leipzig, 1861, tome V. pp. 41, 51 ; t. VI, p. 282, t. VII, p. 9 et 110. Cfr. E. CARMOLY, *Revue orientale*. t. I, p. 44; t. II, p. 151.

3) Le canoniste Gonzalez Tellez résume en ces mots la doctrine du droit canon : " *Judæi inviti et renuentes cogendi non sunt Baptismum accipere.* „ Voir GONZALEZ TELLEZ. *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium Gregorii IX.* Venetiis, 1699. Tome V.

4) C'est l'observation de Cajetan, le commentateur de saint Thomas : " Cum timor minuat rationem voluntarii... consequens est ut coactio principum minis et terroribus ad susceptionem fidei non ad voluntariam omnino sed serviliter voluntariam terminetur ac per hoc ad sacrilegium. Et tenet hæc sequela quia suscipere sacramenta fidei serviliter, est contumeliam inferre sacramentis... Religioni adversatur cogere fideles omnino extraneos ab Ecclesia ad fidem, quia adversatur voluntario requisito ad sacramenta fidei... Majus malum videtur infideliter vivere occulte post suscepta fidei sacramenta quam libere infideliter vivere, quia evitatur contumelia sacramentorum „.

de savoir s'il est permis de baptiser les enfants juifs sans le consentement de leurs parents, — *Utrum pueri Judæorum sint invitis parentibus baptizandi*. C'est là un problème troublant assurément pour le Chrétien, qui sait l'efficacité du baptême par lequel le baptisé est engendré à la vie de grâce! Mais saint Thomas n'hésite point. Baptiser les enfants contre le gré des parents, dit-il, serait une injustice, doublée d'une imprudence.

Une injustice, car on lèse le droit d'autrui. L'éducation de l'enfant est l'affaire des parents ; c'est leur devoir et leur privilège. Personne ne peut se substituer à eux dans cette mission sacrée. Il leur appartient de guider dans la vie celui qu'ils ont procréé, de déposer dans son intelligence la semence de la vérité et dans son cœur les germes de la vertu. Tant que l'enfant n'a pas l'usage de la raison et du libre arbitre, ses parents délibèrent pour lui. Ils décident souverainement de la religion qui sera la sienne, jusqu'à l'heure où le jeune homme sera en âge d'être son propre conseil. *Nemini facienda est injuria ; fieret autem Judæis injuria si eorum filii baptizarentur eis invitis* [1]). *Si pueri infidelium filii nondum habent usum liberi arbitrii, secundum jus naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt ; et ideo contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizaretunr* [2]).

La foi de l'enfant baptisé contre le gré de ses auteurs, courrait d'ailleurs de grands dangers. Persévèrera-t-il dans la religion chrétienne ? Le souvenir de l'injure faite à ses parents, ne viendra-t-il pas l'ébranler un jour ? La défection est certes à craindre. Il a constamment sous les yeux l'exemple d'une famille pratiquant un culte différent. L'ascen-

1) *Sum. theol.*, IIa IIæ q. 10, art. 12.

2) *Sum. theol.*, IIIa, q. 68, art. 10. — On a objecté à ces conclusions de saint Thomas que les parents méritent d'être privés de leur autorité parce qu'ils en usent mal et qu'ils agissent à l'encontre de l'intérêt des enfants en s'opposant à leur baptême. Cajetan discute longuement cette objection et défend le sentiment de saint Thomas.

dant de ceux dont il est né et qu'il entoure de son affection, le fera facilement revenir à la religion des ancêtres. *Esset periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes* [1]).

Ici encore saint Thomas remarque l'harmonie de ses idées avec la tradition de l'Église qui s'est toujours opposée à ces baptêmes subrepticement administrés : *Hoc Ecclesiae usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur. Ratio est duplex : una quidem propter periculum fidei... Alia vero ratio est quia repugnat justitiæ naturali* [2]).

Il est piquant, après avoir entendu la théologie catholique moyennageuse, d'entendre le théoricien révolutionnaire moderne formuler sa pensée sur le problème de l'éducation des enfants. Écoutez ces paroles de J.-J. Rousseau : « On doit d'autant moins abandonner aux lumières et aux préjugés des pères l'éducation des enfants, qu'elle importe à l'État encore plus qu'aux pères » [3]).

Quel contraste de doctrines ! D'une part le respect, de l'autre le mépris des droits du père de famille. Ne dirait-on pas, à méditer les paroles de Jean-Jacques, qu'elles ont été le mot d'ordre de la guerre scolaire menée par le libéralisme contre l'Église ? On a laïcisé l'école officielle dans son personnel et dans son enseignement ; on en a décrété la gratuité dans l'espoir de lui assurer le monopole ; les institutions libres persistant quand même à faire une redoutable concurrence, on s'est ingénié à les combattre perfidement, quand on n'est pas allé jusqu'à la persécution brutale. Cependant, on rendait l'instruction obligatoire et les pères de famille devaient abdi-

[1]) *Sum. theol.* III$^{a}$, q. 68, art. 10.
[2]) *Sum. theol.* II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 10, art. 12.
[3]) J. J. ROUSSEAU. *Discours sur l'économie politique*, 302, cité par TAINE. *L'Ancien régime*, p. 323.

quer leur inaliénable autorité entre les mains de l'État neutre, maître d'école [1]).

Ah! vraiment, le libéralisme peut se vanter d'avoir fait valoir les principes de Rousseau. Il les a fait fructifier abondamment.

Le libéralisme se meurt aujourd'hui et les socialistes s'apprêtent à recueillir sa succession anti-cléricale. Soyons-en bien certains, ils ne reculeront pas devant une acceptation pure et simple. Le régime scolaire libéral cadre trop bien avec leurs plans politiques pour qu'ils songent à réclamer le bénéfice d'inventaire. Qui en doute, lise les aperçus de Bebel sur l'éducation des enfants en société collectiviste [2]).

* * *

Ne pas contraindre est une des modalités de la liberté. Ne pas prohiber en est une autre.

« L'homme qui veut me forcer d'aller à la messe, celui qui veut m'empêcher d'y aller me sont également odieux », dit Maxime Ducamp [3]). « La tyrannie qui consiste à imposer, écrit Jules Simon, ne doit pas être détruite au profit de la tyrannie qui consiste à empêcher. Elle doit tomber comme toutes les tyrannies, au profit de la liberté. La liberté des cultes implique le droit de choisir sa religion et de la professer librement. [4])»

Saint Thomas le comprend de même. S'il ne contraint pas les Juifs à entendre la messe, il ne leur interdira pas davantage de fêter le sabbat. Tandis que les fidèles chantent le *Credo*

1) Elles sont instructives à rémémorer les étapes de cette guerre sculaire. JULES SIMON les a consignées, pour la France, où la lutte ne connut point de trêve, dans son élégant volume : *Dieu, Patrie et Liberté*. Paris, 1894.

2) A. BEBEL, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, traduction française par Henri Ravé, Paris, 1891, pp, 304 et suiv. — Bebel affirme lui-même le rapport de filiation qui unit les doctrines socialistes aux doctrines révolutionnaires destructives de la liberté, en citant ces mots de Rousseau : " L'éducation doit être publique, égale et commune ".

3) M. DUCAMP, *La Charité privée à Paris*.

4) J. SIMON, *La Liberté*, t. II, p. 360. 2me édit. Paris 1859.

sous les voûtes des cathédrales gothiques, les Juifs dans leurs synagogues réciteront les psaumes de l'Ancienne Loi et recevront les instructions des rabbins.

Une toute spéciale raison dicte cette tolérance à l'endroit du culte israëlite. Il mérite des égards parce que la religion juive a été l'annonciatrice de la religion chrétienne. Les sacrifices de l'Ancienne Loi sont la pâle figure prophétique du sacrifice auguste du Nouveau Testament. Malgré eux, les Juifs rendent témoignage au Christ. Ils sont « les gardiens providentiels du Livre et les témoins involontaires des prophètes. » *Ex hoc quod Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus; et ideo in suis ritibus tolerantur* [1])

La ressemblance entre les conclusions de saint Thomas et celles de certains publicistes libéraux de bonne foi pourrait donner lieu à malentendu. Des deux côtés, on réclame la liberté, — mais c'est au nom de principes différents.

Saint Thomas a la conviction profonde et raisonnée que la religion chrétienne est la seule vraie, la seule bonne. Et néanmoins il s'oppose à ce qu'on contraigne les Juifs à l'embrasser. Pourquoi ? Par respect pour l'acte de foi et pour les sacrements. L'acte de foi exige une libre adhésion de la volonté, — faculté incompressible et incoercible. Sans ce consentement, le *Credo* est un vain mot et la réception des sacrements un sacrilège.

Tout autre le sentiment des libéraux modernes. Ils « n'adoptent en particulier aucune forme religieuse ; ils sont indifférents aux religions positives ». Pourquoi « ne croient-ils pas à la révélation, et à tel ou tel dogme particulier » ? Parce que

1) *Sum. theol.* IIª IIæ, q. 10 *art.* 11, Voir sur ce point la *Doctrine du Droit canon* dans GONZALEZ TELLEZ, *op. cit.* titre VI, chap. 3.

« chacun des cultes existants s'appuie sur des démonstrations » qui sont contestées par tous les autres et qui ne portent en » aucune façon le caractère de l'évidence » [1]).

Jules Simon, à qui nous empruntons ces mots, tient donc pour « la liberté de penser », quoiqu'elle « puisse n'être que la liberté du scepticisme ». Et il ajoute qu'elle « ne peut être fondée que sur le droit qu'a la conscience humaine de former librement et de professer sans entraves ses opinions ».

Pour tout dire, saint Thomas est tolérant par conviction religieuse ; Jules Simon l'est par indifférence.

## II

Saint Thomas, avons-nous dit, donne au problème religieux posé par les Juifs, une double solution.

Il proscrit d'abord, — c'est ce que nous venons de constater, — toute politique oppressive.

Il recommande ensuite, — nous allons le voir, — des mesures protectrices pour la religion des Catholiques. C'est ici que son antisémitisme va se révéler, — car jusqu'à présent nous n'en avons trouvé de traces.

Le point de vue de saint Thomas est celui-ci : Le judaïsme, se dit-il, est faux. Tant pis pour ceux qui s'y obstinent. Nous ne pouvons les contraindre à se faire chrétiens. Mais nous

[1]) JULES SIMON, *la Liberté*, t. II, p. 380. Athée, J. Simon se refuse toutefois à l'être : " L'État ne peut être athée. Il a une religion. Sa forme est la religion naturelle. „ Et " pourquoi l'État croit-il à Dieu et à la morale ? „ " Parce que l'existence de Dieu et de la loi morale sont des vérités communes que tous les esprits confessent, auxquelles nous croyons par une impulsion naturelle et qui sont nécessaires au règlement de la vie et à l'existence des sociétés. „

Mais M. Jules Simon écrivait cela dans sa jeunesse, l'âge des illusions, avant que l'événement l'eût obligé à faire, dans un de ses derniers livres, *Dieu, Patrie et Liberté*, la constatation douloureuse que l'existence de Dieu n'était plus en France " une vérité commune confessée par tous les esprits „. Depuis la publication de *la Liberté*, jusqu'à celle de *Dieu, Patrie et Liberté*, l'hérésie libérale avait eu le temps de développer ses conséquences.

devons mettre les Catholiques en garde contre le prosélytisme des Juifs ; nous devons empêcher ceux-ci de se livrer à une propagande funeste à notre foi. — L'examen des écrits où il s'occupe de la situation à faire aux Juifs de religion, démontrera que c'est là le fond et le résumé de sa pensée.

Protéger la religion des Chrétiens contre les tentatives de corruption des Juifs, tel est donc son postulat antisémite. Les mesures pratiquement recommandées sont, les unes d'application universelle, les autres liées à l'état social et politique du moyen âge. Nous allons les passer en revue.

C'est d'abord la recommandation faite aux Catholiques d'être prudents dans leurs relations avec les Juifs. Ne les fréquentez, dit-il, qu'en cas de nécessité et si vous êtes, d'ailleurs, fermes dans la foi. Évitez d'entretenir avec eux des rapports de familiarité, si votre religion est vacillante et si rien ne vous oblige à les voir. *Communio alicujus personæ interdicitur fidelibus ad cautelam eorum quibus interdicitur. Si aliqui fuerint firmi in fide, non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Judæis, et maxime si necessitas urgeat ; si autem sint simplices et infirmi in fide de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent* (II$^{a}$, II$^{ae}$, q. 10, art. 9) [1]).

[1]) Il est à remarquer que saint Thomas est plus explicite et plus sévère lorsqu'il s'occupe des rapports entre fidèles et hérétiques. Il affirme ici, en termes absolus, que tous rapports doivent être interdits; non seulement parce que les hérétiques sont des excommuniés, mais encore pour plusieurs autres raisons : D'abord pour le danger que peut courir la foi des chrétiens frayant avec les hérétiques. Ensuite, pour éviter que ces rapports ne soient interprétés comme un assentiment donné à l'hérésie. Enfin, pour ne pas troubler et tromper les naïfs et les simples.

S. Thomas. *Quodl.* 10, art. 15 : *Hæreticis communicandum non est duplici ratione. Una est ratio excommunicationis. Alia ratio est hæresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat. Secundo etiam ne videamur eorum perversæ doctrinæ aliquem assensum præstare. Tertio, ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris.*

Le conseil donné par saint Thomas est de bon sens élémentaire. Il est l'écho du « *Ne ave eis dixeritis* » de l'apôtre saint Jean, que la bouche autorisée de l'Évêque de Liége rappelait naguères à propos de l'hérésie socialiste [1]) et que l'Église n'a cessé de redire à ses fidèles dans le cours des siècles.

Les mêmes préoccupations dominent saint Thomas quand il trace leur ligne de conduite aux Catholiques qui peuvent être dans l'occasion de discuter publiquement avec les Juifs. Pleines d'actualité sont ses réflexions, et très appropriées à la question, récemment agitée, des meetings contradictoires entre Catholiques et Socialistes : L'orateur catholique, dit saint Thomas, doit être un convaincu et non un hésitant ou un sceptique ; il doit avoir conscience de sa mission de défenseur de la vérité. Il faut avoir égard aussi à la qualité des auditeurs. Si l'on s'adresse à des hommes intelligents et instruits, la discussion contradictoire n'offre aucun danger. L'auditoire est-il au contraire composé de gens simples et de conviction peu robuste, il est nécessaire de distinguer : Dans les régions où la propagande adverse se fait, les discussions publiques sont nécessaires, pourvu que l'orateur catholique soit assez fort et capable de confondre son contradicteur. Ailleurs, dans les milieux où l'erreur n'a pas encore pénétré, il serait dangereux de disputer en public des questions religieuses ; la conscience des auditeurs pourrait en être troublée [2]).

Dans ses autres manifestations, l'antisémitisme religieux de saint Thomas est d'allure plus médiévale. Aussi faut-il pour le comprendre, se remémorer les idées politiques et les institutions de son temps.

La royauté sociale du Christ est le dogme et la réalité politiques du moyen âge. C'est vers la destinée surnaturelle de

[1]) Mgr Doutreloux. *Lettre pastorale sur la question ouvrière,* Liége, 1894.
[2]) *Summ. Theol.* IIa IIae, q. 10. art. 7.

l'humanité, rachetée par le sang du Fils de Dieu, que sont orientées la vie individuelle et la vie publique. La religion chrétienne pénètre donc intimement les institutions, et le premier devoir des princes est d'en favoriser l'expansion. Ils sont comme les collaborateurs de l'Église dans son auguste mission ; au besoin ils mettent leur épée à son service : *Ultimus finis multitudinis congregatæ,* dit saint Thomas, *est per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Perducere ad illum finem est divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet qui non est solum homo, sed etiam Deus, ad Dominum nostrum Jesum Christum* [1]).

N'eût-il pas été absurde, dans l'organisation politique basée sur ces données, d'accorder aux Juifs une part d'autorité dans le gouvernement ? N'eût-il pas été contradictoire de nommer sous-lieutenants du Christ, ses plus obstinés négateurs ? Nos pères avaient les idées trop nettes, l'esprit trop juste, pour souscrire à un pareil illogisme. Ils avaient la conception vraie de l'adéquation nécessaire des moyens à la fin; ils l'appliquaient partout, en politique comme en architecture. La fantaisie et la caprice n'étaient pas leur fait.

Lors donc que le Juif se présentait pour briguer une fonction publique, on lui disait : Votre place n'est pas ici. Vous n'êtes pas l'homme droit dans la voie droite. Nous croyons, nous Catholiques, que le Christ est descendu sur terre, qu'il est mort pour nous racheter, qu'il nous a rouvert l'accès à nos destinées éternelles, qu'il nous a tracé la route à suivre. Vous croyez, vous, que le Messie doit encore venir ; vous attendez qu'il rétablisse votre terrestre royaume de Jérusalem. Le Christ,

[1]) S. THOMAS, *De regimine principum*, l. I, c. 14. — Cfr. ibid., c. 15 : ***Quia vitæ qua in præsenti bene vivimus, finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad cælestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad cælestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat. Quæ autem sit ad veram beatitudinem via, et quæ sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium...***

vous le traitez d'imposteur et ses commandements, vous les méprisez. Nous ne sommes donc point d'accord sur la direction à prendre, et il serait insensé que nous nous laissions conduire par vous : *Dominium vel praelatio infidelium super fideles de novo instituenda nullo modo permitti debet... Potest juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis jus dominii vel prælationis jam præexistentis tolli* [1]).

Ce fut l'attitude constante de l'Église, durant le moyen âge. Papes, évêques et conciles rappelèrent fréquemment aux princes séculiers qu'il fallait interdire aux Juifs l'accès des fonctions publiques [2]).

La logique du système politique admis s'opposait même d'une façon générale à ce que les Juifs exerçassent des professions leur donnant autorité ou influence sur les Catholiques. C'est ainsi notamment, saint Thomas le rappelle, qu'ils ne pouvaient tenir des Chrétiens en esclavage. Tout esclave d'un Juif, né dans la maison de ce Juif ou acheté pour servir, et qui embrassait le christianisme, devait être rendu à la liberté. Son maître juif perdait tout droit sur lui et ne pouvait réclamer aucune indemnité. Si c'était un esclave acheté pour le commerce, le Juif devait le mettre en vente dans les trois mois [3]).

Telles sont les mesures antisémites approuvées par saint Thomas. Leur exécution réclamait comme première condition la docilité des Catholiques aux décrets des conciles. L'inter-

1) *Sum. theol.* IIª IIæ, *q.* 10, *art.* 10.

2) *Judaei, seu Pagani, non debent præfici officiis publicis inter christianos aut in eos juridictionem exercere*, c'est en ces termes que Gonzalez Tellez résume le doctrine du droit canon. Cfr. *op. cit.*, chap. 16.

3) Gonzalez Tellez formule comme suit la doctrine du droit canon sur ce point spécial : *Judæus Christianum mancipium retinere non debet, sed cogitur justo pretio Christianis vendere ; et si renuat, servus eripitur in libertatem.* Il y avait là en définitive une expropriation, avec ou sans indemnité, pour cause religieuse. L'auteur en discute longuement la légitimité. Cfr. *op. cit.* chap. 1 et 2.

vention réitérée des autorités ecclésiastiques semble établir qu'elles n'étaient pas toujours écoutées...

Il était nécessaire ensuite que, pour se garder du commerce des Juifs, on pût les discerner des Chrétiens. L'idée vint de marquer la qualité des Juifs dans leur accoutrement. Cette pensée paraîtrait pour le moins singulière à notre époque où tout le monde s'habille de vêtements uniformes; mais aux gens du moyen âge, qui aimaient la variété des costumes, cela devait sembler moins extraordinaire. La désolation de Graetz, quand il narre cet épisode de l'histoire d'Israël, est au moins très exagérée [1]). Les Pères de Latran statuèrent donc que les les Juifs devaient se distinguer des Chrétiens par une particularité quelconque de leur habillement. Saint Thomas ne fait que rappeler ce décret du concile œcuménique, quand il écrit à la duchesse de Brabant : *Judæi utriusque sexus in omni Christianorum provincia et in omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui.*

Justifié en principe par les considérations théoriques déjà développées, l'anti-sémitisme thomiste se légitimait aussi en fait, et l'événement démontrait la sagesse des précautions prises contre les Juifs.

Nous pourrions, à cet égard, invoquer les considérants des décrets des conciles ou les préambules des lettres pontificales. Mais il nous plaît de nous appuyer au contraire sur le témoignage des Juifs eux-mêmes et de nous entendre dire par leur grand historien, si partial pour eux, que l'Église avait raison.

Le Talmud, affirme Graetz, et on peut l'en croire, prescrivait aux Juifs de circoncire leurs esclaves [2]). Ailleurs, le même auteur signale que les Juifs avaient été pour une bonne part les inspirateurs de l'hérésie albigeoise; une secte albigeoise prétendait notamment que la loi des Juifs était meilleure que la loi des Chrétiens [3]).

[1]) Graetz, *op. cit.*, t. VII, p. 23.
[2]) Graetz, *op. cit.*, t. V, p. 46; cfr. *ibid.*, p. 72.
[3]) Graetz, *op. cit.*, t. VII, p. 13.

De la part des Juifs, c'était mal reconnaître la tolérance de l'Église à l'égard de leur religion et de leur culte. Ils s'unissaient à ses pires ennemis et leur fournissaient des armes. Et tandis que l'Église professait la doctrine qu'il ne fallait baptiser les enfants juifs que du gré des parents, les Juifs se livraient à un indiscret prosélytisme : ils imposaient la circoncision aux Chrétiens qui étaient en service chez eux.

Dans ces conditions, l'antisémitisme de saint Thomas était-il autre chose que l'exercice du droit de légitime défense ?

* * *

On en vient naturellement, après avoir médité saint Thomas, à évoquer l'antisémitisme contemporain qui, tout près de nous, a pris comme cri de guerre « La France aux Français ».

Et certes les analogies sont indéniables. Chez saint Thomas et chez Drumont, il est une préoccupation commune : se défendre contre les Juifs. Tempérament à part, les deux auteurs sont bien près de se rencontrer dans leurs conclusions pratiques.

Que clame en effet Drumont dans ses livres retentissants ?

Ne vous abaissez pas, dit-il aux descendants des vieilles familles de France, ne vous abaissez pas à frayer avec les Juifs ; n'allez pas parader avec eux dans les salons et les théâtres ! Songez à l'exemple que vous donnez. Pensez aux réflexions que feront les simples et les humbles quand ils liront vos noms historiques accouplés avec ces noms d'Hébreux arrivés hier d'Allemagne ou de Galicie. Et vous, peuple de France, demandez-vous si vous pouvez permettre à ces Israélites exotiques, qui ne sont pas de chez vous, qui n'ont ni le sang français dans les veines, ni les traditions nationales dans l'esprit, ni l'amour de la patrie au cœur, demandez-vous si vous pouvez leur permettre de s'installer chez vous comme en pays conquis? Ils sont les rois de la France ; leur or — qu'ils ont eu soin d'ailleurs de vous

voler — achète les voix des députés, qui font les lois, et la plume des journalistes, qui font l'opinion publique. Ils sont vos maîtres et vous imposent leur mauvaise civilisation sémite, à vous, nobles Aryens. Ils insultent vos vieilles croyances, ils déshonorent vos institutions traditionnelles. Ils faussent les esprits, et corrompent les âmes. Peuple de France, ressaisissez-vous !

Entre l'antisémitisme de saint Thomas et celui de Drumont, il y a toutefois des différences.

L'antisémitisme de saint Thomas est religieux et déductif.

L'homme contre lequel saint Thomas se prémunit est le Juif de religion [1]). Cette qualité suffit pour qu'il en déduise immédiatement ses conclusions antisémites. La fréquentation des Juifs lui paraît, *a priori*, dangereuse pour les chrétiens. L'influence sociale des Juifs, si l'on n'y prend garde, doit être pernicieuse dans une société organisée sur des bases chrétiennes.

Tout autre est la méthode de Drumont. Il est l'écrivain observateur qui a analysé, dans son pays, les organes principaux de la vie nationale. Il a constaté des troubles dans ces

[1]) Il est d'ailleurs en cela d'accord avec l'Église. Dans ses canons antisémites, l'Église ne vise, en parlant des Juifs, que ceux qui pratiquent la religion juive "*Judœi et Sarraceni*, écrit le canoniste Gonzalez Tellez, *nomina hœc religionis sunt, non gentis ; et Judœi censentur quicumque veteris Testamenti soli cortici hœrentes, novum omnino rejiciunt*„. Abandonnent-ils cette religion pour embrasser le christianisme, l'Église les prend même sous sa protection. *Si qui, Deo inspirante, ad fidem se converterint christianam, a possessionibus suis nullatenus excludantur. Si autem secus fuerit factum, Principibus seu potestatibus eorumdem locorum sub pœna excommunicationis injungimus, ut portionem hœreditatis et bonorum suorum ex integro eis faciant exhiberi* (Concil. Later. 1179).

Cette intervention protectrice de l'Église n'était pas, à vrai dire, sans objet. Une bizarre coutume s'était introduite en effet, on ne sait quand, ni comment, dit Stobbe. Sous prétexte qu'il fallait dépouiller le vieil homme, il arrivait qu'on enlevât tous leurs biens aux Juifs qui se convertissaient. Le concile de Latran de 1179 interdit ces spoliations. (Cf. O. STOBBE. *Die Juden in Deutschland während des Mittelalter*. Braunschweig, 1866. page 167. — EM. RODOCANACHI. *Le Saint Siège et les Juifs*. Paris. 1891, p. 293.

organes, et le Juif lui est apparu, trop exclusivement, peut-être, comme la cause du mal. Drumont a donc procédé par induction ; son antisémitisme est le fruit de ses études de psychologie sociale.

Sa conviction sur le péril juif une fois établie, il a cru devoir la dire à ses compatriotes. Mais à quel titre leur a-t-il dénoncé le Juif ? Comme l'homme d'une religion fausse ? Non. « Nous n'avons jamais poursuivi contre les Juifs une campagne religieuse, écrit-il » [1]. C'est comme l'homme d'une autre race que le Juif est nuisible à ses yeux.

« La vérité est que la race juive ne peut vivre dans aucune société organisée ; c'est une race de nomades et de Bédouins. Quand elle a installé momentanément son campement quelque part, elle détruit tout autour d'elle, elle coupe les arbres, elle tarit les sources et on ne trouve plus que de la cendre à la place où elle a dressé ses tentes.

» Le Juif n'a pas le cerveau fait comme nous. Dans son cerveau il n'y a pas de place pour l'idée du prochain, pour la pensée qu'il existe d'autres hommes qui aient des droits, des intérêts légitimes. Une fois qu'une convoitise s'est emparée de ce cerveau, le Juif va tout droit, il a une espèce d'hypertrophie du MOI. Emporté par ce *moi* inexorable dont parlait Renan, alors que les Sémites n'étaient pas tout puissants, il n'est gêné par aucun scrupule, il obéit à une sorte d'impulsion de névrosé servie par une merveilleuse subtilité pratique » [2].

Pour Drumont, la question juive n'est donc pas une question religieuse, mais une question sociale et économique [3]. Après avoir gratté le Juif, il a découvert le Sémite.

1) ED. DRUMONT. *La dernière bataille.* Paris. 1890. Préface.

2) DRUMONT. *Ibid.*

3) " La vérité est qu'à aucune époque, dans aucun pays, la question juive n'a été une question religieuse, mais toujours et partout une question économique et sociale .. Il est absolument faux que les mesures prises contre les juifs aient jamais été inspirées par des considérations confessionnelles. „ (DRUMONT, *ibid.*)

C'était faire la partie belle aux avocats de la synagogue.

Les Juifs, une race distincte? se sont-ils écriés. Mais rien n'est moins démontré. Il y a du sang aryen dans les artères d'Israël, comme il y a du sang juif dans les veines des peuples chrétiens. Il y a eu trop de croisements séculaires entre Juifs et non-juifs pour qu'on puisse donner à l'antisémitisme ethnologique un étai scientifique. Ignorez-vous, d'ailleurs, qu'il n'est plus possible de fonder la nationalité sur l'unité de race? Quelle nation d'Europe ou d'Amérique résisterait à l'épreuve si l'on s'avisait d'en analyser les éléments constitutifs? Y en a-t-il une qui ne soit une mixture de groupes hétérogènes? Elle est bien plus subtile et plus complexe que vous ne le pensez, l'idée de nationalité. Cessez donc de prétendre que le Juif ne peut faire partie d'aucune nation, parce qu'il serait d'une race à part [1]).

Ces critiques adressées à l'antisémitisme qui réduit la question juive à un conflit de races, — n'en laissent pas moins subsister le fait que le Juif a partout une physionomie particulière. Sous toutes les latitudes, il a gardé certains traits identiques; au milieu des civilisations les plus dissemblables il est resté lui-même avec son caractère distinct, son tempérament spécial. L'insociabilité et l'exclusivisme d'Israël sont indéniables ; les écrivains juifs eux-mêmes le reconnaissent [2]).

Où donc est l'explication dernière et vraie de la permanence des Juifs comme nation distincte malgré leur dispersion au milieu des peuples? Dans le sang, dans la race? Non, encore une fois. — Elle est dans la religion juive [3]).

1) Cfr. A. Leroy Beaulieu, *Israël chez les nations*. Paris, 1893. — Bernard Lazare, *L'Antisémitisme*. Paris, 1894. — E. Renan. *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, 1882.

2) Cf. p. ex. Bernard Lazare. *Op. cit.* pp. 3 et suiv.

3) Bernard Lazare le reconnaît : " Partout et jusqu'à nos jours, écrit-il, le juif fut un être insociable. Il était insociable parce qu'il était exclusif et son exclusivisme tenait à son culte politico-religieux, à sa loi. " *Op. cit.* p. 3 Cf. A. Leroy-Beaulieu. *op. cit.*

C'est elle qui a maintenu le type juif partout et toujours, avec ses particularités physiques et mentales, avec son inassimilabilité, sa morgue et son immense orgueil. Elle a été pour le peuple juif à la fois un ciment et un isolant.

La religion talmudique est une religion du corps autant que de l'âme. Et, comme il arrive dans certains ordres religieux dont les membres suivent un même régime de vie, le rituel minutieux, les prescriptions légales sur la nourriture, sur l'hygiène, ont eu leur contre-coup physiologique. La religion talmudique a encore façonné le cerveau juif par les pratiques cultuelles et l'enseignement de ses docteurs. Le culte a gardé, à travers les siècles, un caractère national. Les cérémonies juives ne sont que la commémoration des joies et des deuils d'Israël. Jérusalem, la cité sainte, reste la Patrie, vaincue mais éternelle, que le Messie relèvera et qui aura l'empire du monde. Le Juif demeure donc un nomade dans les pays qui lui donnent l'hospitalité ; il ne s'attache point au sol, ni pour le cultiver, ni pour le défendre : mauvais laboureur, mauvais soldat, dit la gent populaire. Que lui importe, à lui qui est du peuple élu, l'histoire des autres peuples, des Gentils! et leur tradition et leur renom ! Il les méprise et les exploite. Et s'il doit renoncer à restaurer la patrie réelle de Jérusalem et à commander de là au monde, il réalisera cependant la conquête juive en s'emparant des forces vives des nations qui l'ont accueilli, en leur imposant ses conceptions, en les imprégnant de sa civilisation.

Drumont s'est borné à donner à son antisémitisme les allures d'un mouvement national. C'était très habile, s'il voulait provoquer contre les Juifs une poussée insurrectionnelle, en un jour d'émeute. On eût vu alors sous le même drapeau les rédacteurs de la *Croix* et M[me] Séverine, le marquis de Morès et les bouchers de la Villette, le député Delahaye et l'écrivain Chirac. Mais le coup de main, s'il fut jamais projeté, a été ajourné indéfiniment et on a eu le loisir de réfléchir. Les

hommes de divers partis et de philosophies adverses que Drumont a réunis en leur claironnant : « la France aux Français », ont dû se dire : Nous sommes d'accord avec Drumont pour trouver que « la machine sociale fonctionne en mode subversif », mais après? Quand nous en aurons extrait le Juif qui la détraque, quel moteur lui donnerons-nous et quel régulateur? Il serait pourtant bon de nous mettre d'accord là-dessus...

Non. Faire de la question juive une question de race, c'était assurer le succès momentané de l'antisémitisme, mais c'était aussi en compromettre les résultats futurs.

Tel qu'il est cependant, l'antisémitisme de Drumont a eu du bon; ses livres sont des traités de pathologie sociale; ils ont fixé l'attention sur le mal dont souffre la France. Et si le diagnostic est erroné, on peut le rectifier.

Ce n'est pas en effet le sémitisme qui a conquis la France, c'est l'athéisme. Mais la France ne l'eût peut-être pas compris si Drumont le lui avait dit.

Quand un peuple, chrétien comme l'était jadis la France, cesse de l'être, ses destinées se transforment. Point n'est besoin de recourir à une action immédiate de la Providence pour expliquer le fait. Il est incontestable que les croyances d'un peuple et sa morale exercent sur lui une influence large et profonde. Elles sont comme le gouvernail du navire ou l'aimant de la boussole. Brisez le gouvernail ou dépolarisez l'aiguille, et le marin est ballotté à l'aventure, l'aiguille tourne follement.

Ainsi de la France. La Révolution rompit les séculaires attaches sociales avec l'Au-delà. Et alors l'on vit ce dont parle Lamennais : « Le bien, le mal, l'arbre qui donne la vie et et celui qui produit la mort, nourris par le même sol, croissent au milieu des peuples qui, sans lever la tête, passent, étendent la main et saisissent leurs fruits au hasard. » Toutes les opinions philosophiques et toutes les confessions reli-

gieuses acquièrent droit de cité. La religion du vrai Dieu cessant d'être la religion officielle dans l'État devenu neutre, la religion de l'or et celle du plaisir ont bientôt d'innombrables fidèles. A la faveur de cette aveugle tolérance, les Juifs voient se briser les barrières que l'ancienne société avait élevées autour d'eux. Et quand, se détournant du Dieu antique, le peuple donne ses adorations au veau d'or, les Juifs se font les prêtres salariés du nouveau culte...

Saint Thomas et ses contemporains étaient mieux inspirés. Ils avaient sur la politique comme sur toutes choses des vues admirablement synthétiques [1]). Les questions d'origine et de fin prennent à leurs yeux une capitale importance. Tout est ramené à la destinée immortelle de l'homme; l'ordre social devant faciliter à l'individu la réalisation de cette destinée, la religion catholique tient, dans les préoccupations des gouvernements, la première place. Elle est le principal élément vital pour la société comme pour l'individu; l'attaquer, c'est se faire tueur d'âmes et ce crime est puni comme l'homicide.

Il n'était pas requis d'ailleurs, dans ce système, d'être intransigeant à l'égard des Juifs ni de les contraindre à se faire chrétiens ou à laisser baptiser leurs enfants, ni de leur interdire l'exercice de leur culte. Il suffisait de les empêcher de mettre la main à la « machine sociale » : leurs conceptions des choses étant autres, ils l'auraient fait « fonctionner en mode subversif ».

[1]) Voir le beau livre qu'Édouard Crahay vient de publier sur *la Politique de saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1896.

*(à suivre.)* Simon Deploige.

XV.

# Le IV^me Congrès d'Anthropologie Criminelle

Le IV^me Congrès d'anthropologie criminelle, qui s'est tenu à Genève du 23 au 29 août dernier, a été intéressant à plus d'un point de vue. Il marqua une étape décisive dans l'histoire de l'anthropologie criminelle.

On attendait avec une vive curiosité — et non sans inquiétude — la rentrée en scène de l'école italienne. Après son échec au Congrès de Paris, elle s'était abstenue avec éclat de prendre part à la réunion de Bruxelles, prétextant que les travaux accomplis depuis la session précédente étaient insuffisants et qu'une commission internationale, nommée par le Congrès de Paris pour faire l'examen comparatif de cent criminels vivants et de cent honnêtes gens, ne s'était pas réunie. Partant, on manquait des éléments nécessaires pour faire avancer la question du type criminel.

Un rapport serré, présenté par M. Manouvrier au Congrès de Bruxelles, démontra l'inutilité d'une telle commisssion et le caractère nécessairement infructueux de ses travaux. La discussion très sérieuse qui s'en suivit fut considérée comme la condamnation définitive de la théorie du type criminel anatomiquement déterminé.

L'ensemble des rapports et des discussions rejeta également la conception du crime comme d'un phénomène bio-pathologique. Il fut une affirmation de la place prépondérante qu'il faut faire aux facteurs psychologiques et sociaux dans la question criminelle.

Mais voici que l'école italienne annonce sa participation au

Congrès de Genève et que ses représentants les plus autorisés : Lombsoso, Ferri, Garofalo, Marro, Morselli, Sighele, Friggerio, Laschi... assument la charge de rapporteurs.

Viennent-ils pour se rallier à l'orientation nouvelle d'une science qui leur est chère et y apporter le précieux concours de leur généreuse activité ? Ou bien feront-ils un suprême effort pour faire rentrer l'anthropologie criminelle dans sa voie initiale ?

* * *

L'attente ne fut pas longue.

Dès la première séance, l'école italienne montra qu'elle ne persistait pas dans le caractère absolu et intransigeant de ses premières affirmations.

A propos d'une communication de M. Lombroso sur les récentes recherches faites par cette école, M. le Dr Dallemagne constata que l'orateur, après avoir beaucoup atténué, dans ses derniers ouvrages, le caractère absolu de ses doctrines, semblait vouloir les reprendre aujourd'hui. Oui ou non, l'école italienne prétend-elle qu'un ensemble de caractères anatomiques suffit pour faire reconnaître un criminel, — et que, d'autre part, il n'y a pas de criminalité qui ne soit marquée de cette empreinte ? Si M. Lombroso veut reprendre aujourd'hui les concessions qu'il a dû faire sous l'évidence des constatations scientifiques, c'en est fait du développement de l'anthropologie criminelle et de sa réputation.

A cette mise en demeure catégorique, M. Ferri, le véritable chef de l'école italienne, répondit loyalement : que celle-ci, en parlant du criminel-né, n'entend pas en faire un type exclusivement anatomique ; l'homme criminel est une personnalité complexe à la fois biologique, psychologique et sociale. La criminalité est la résultante d'un ordre triple de facteurs : facteur anthropologique, facteur de milieu physique et facteur de milieu social. Un homme peut naître avec les stigmates de la criminalité et cependant mourir sans avoir jamais commis de crime, s'il a trouvé dans son milieu une force de résistance

suffisante. Vice-versa, un homme pourra trouver dans ses antécédents héréditaires la force de résister à l'influence du milieu. L'école italienne demande « *que l'on tienne compte des facteurs anthropologiques* ».

C'est avec une véritable satisfaction que le Congrès reçut cette déclaration. M. Dallemagne constata qu'elle n'était pas d'accord avec la pensée première de l'école italienne, mais en présence du résultat acquis, on n'insista pas.

La déclaration de M. Ferri n'est pas la seule qui montre que l'école italienne a renoncé au caractère absolu de ses premières affirmations. Il faut en rapprocher notamment un discours de M. Lombroso sur le traitement des criminels. Celui qu'il appelle encore criminel-né, — par habitude sans doute, et tout en reconnaissant qu'il ne faut pas abuser de ce nom, — le criminel-né est un malade, et un malade curable. On peut essayer de le guérir par des moyens chirurgicaux, par un milieu approprié, par des influences d'ordre moral, social et même religieux. Pour les « criminaloïdes, » le traitement peut être pratiqué sur une grande échelle. L'orateur distingue parfaitement selon les sexes, les âges, les types, etc.

De même, à propos d'une communication de M. Griffiths sur le même sujet, M. Lombroso émit l'avis que la sentence indéterminée — qui répond si bien aux doctrines de l'école italienne — ne doit pas être appliquée à tous les délinquants : *il faut distinguer*.

Telle fut également la conclusion d'une étude de M. Laschi, sur la méthode positive dans l'éducation préventive, dont nous parlerons plus loin.

* * *

Il suffit de parcourir les rapports et les discussions du Congrès pour remarquer la place de plus en plus importante donnée à l'étude des facteurs psychiques et des facteurs sociaux de la criminalité.

Il y eut certes des travaux d'un caractère spécial, apparte-

nant à l'anthropologie pure. Tels furent les recherches de Mme Tarnowski, sur cent soixante femmes homicides ; celles de M. Friggerio, sur les caractères de dégénérescence des criminels et notamment sur la réduction du calibre des artères ; le rapport de M. Minovici, sur les caractères du criminel-né, qu'il déclare ne pas avoir rencontrés chez les prisonniers de Bucharest ; etc.

Mais voici un remarquable travail de M. Dallemagne, sur les relations entre la dégénérescence et la criminalité. Il dégage très nettement la notion embrouillée de la dégénérescence, précise la portée des stigmates et montre que, s'il y a certainement des rapports entre la dégénérescence et la criminalité, on ne peut cependant conclure à un rapport absolu. Il faut se garder des généralisations hâtives. On doit continuer à étudier, chez les individus, les caractères de dégénérescence, en apportant dans cette étude plus de pénétration et une plus grande réserve dans les conclusions.

Le Congrès entendit aussi un rapport de M. Ferri sur le tempérament et la criminalité, (l'orateur insistant de nouveau sur l'importance des facteurs psychologiques et sociaux) ; un travail de M. Marro, sur les relations de la puberté avec le crime et la folie ; des considérations générales sur la psychiâtrie criminelle, par M. Naecke. La psychiâtrie, dit-il, est la pierre de touche de l'anthropologie criminelle ; elle donne des résultats bien plus sérieux que les caractères anatomiques. Le rapporteur passe en revue les différentes psychoses pénitentiaires et déclare qu'en Allemagne, seul pays où il ait pu faire des observations, la folie morale n'existe pas.

Cette assertation fut vivement combattue par M. Lombroso.

Citons encore, comme se rapportant aux conditions psychiques de la criminalité, les travaux de M. Benedikt, sur le diagnostic de la « Moral Insanity » et son rapport avec la responsabilité criminelle ; de M. Ballet, sur les persécuteurs obsessifs ; de M. X. Francotte, sur la valeur médico-légale du somnambulisme alcoolique. Ces rapports ne furent pas discutés, leur auteurs n'ayant pu se rendre au Congrès.

M. Lacassagne présenta une étude sur les vols à l'étalage et dans les grands magasins. Dans les causes de cette délinquance spéciale, il attribue une grande importance à deux facteurs d'ordre psychique : l'*impression* faite sur des esprits faibles par l'étalage d'une foule d'objets tentants, placés à portée de la main, et l'absence apparente de surveillance. Il faut y ajouter les besoins du luxe.

Ce rapport et celui de M. Alimena, sur la relation entre la prédisposition héréditaire et le *milieu* domestique pour la provocation du penchant criminel, nous conduisent du terrain de la psychiâtrie à celui des causes et conditions sociales de la délinquance.

Le Congrès leur a reconnu également une grande importance.

Citons dans cet ordre d'idées : les rapports de M. Legrain, sur les conséquences sociales de l'alcoolisme des ascendants au point de vue de la dégénérescence, de la morale et de la criminalité ; de MM. Florian et Cavaglieri, sur la criminalité et le vagabondage ; de M. Cuénoud, sur le même sujet.

Ceux de MM. Tarde, sur la criminalité professionnelle, et Aubry, sur l'influence de la presse sur la criminalité, ne furent pas mis en discussion. M. Lombroso présenta à propos d'un autre travail les considérations qu'il avait annoncées sur la richesse et la criminalité.

Enfin, il faut signaler comme ayant trait aux conditions sociales de la criminalité, le travail de M. van Hamel sur l'anarchisme et les moyens de le combattre, ainsi que la plupart des communications ou rapports sur des applications préventives de l'anthropologie criminelle.

* * *

On voit par ce qui précède que l'anthropologie criminelle est devenue vraiment la science qui étudie tous les facteurs et toutes les influences dont l'action, directe ou indirecte, se fait sentir sur l'homme pour le pousser dans la voie du délit.

Il nous a semblé que de l'étude simultanée de ces différents facteurs et de leurs relations, commence à se dégager une conception plus nette de la personnalité humaine comme substratum des différents phénomènes, qui n'ont de valeur qu'en tant qu'ils s'y rapportent.

Et pour montrer que l'anthropologie criminelle n'est plus la conception étroite que l'on croyait, rappelons que MM. Minovici, Le Jeune et Lombroso lui-même, ont fait appel aux influences religieuses dans la lutte contre la criminalité. On a applaudi cette déclaration de M. Lachenal, président de la Confédération Suisse, disant dans le discours d'ouverture que « les solutions s'inspirant des principes de responsabilité et de liberté seront toujours, en définitive, les plus progressistes », et cette parole de Moleschott, rappelée par le président du congrès, que « les principes de la morale chrétienne doivent être la boussole des réformes accomplies par l'anthropologie criminelle ».

*
* *

Un autre caractère général qu'acquiert cette science ressort de la place de plus en plus importante qu'y prennent les questions d'application.

Ce mouvement s'était déjà dessiné au congrès de Bruxelles où, sur 10 vœux émis, 8 concernent directement l'organisation pratique de la répression.

Ce résultat était dû en grande partie à la participation au congrès d'un très grand nombre de juristes. Cette collaboration des médecins et des juristes faisait augurer les meilleurs résultats pour le rajeunissement du droit pénal dans le sens d'une répression plus personnelle, basée sur la connaissance du délinquant. Elle donnait à l'anthropologie criminelle le caractère de science auxiliaire du droit pénal.

Comme l'a dit M. Lachenal, « l'anthropologie criminelle ne se borne plus aux découvertes de la biologie et aux considérations théoriques. *Elle arrive à un tournant*, elle touche au

point où elle peut donner le plus utile appui à la défense sociale contre le crime et le vice ».

Le comité d'organisation avait voulu accentuer cette tendance en proposant aux rapporteurs des questions aussi pratiques que possible. Les préoccupations du congrès se sont trouvées d'accord avec cette pensée ; et l'on peut dire avec M. Ladame dans son discours de clôture, que cette orientation bien marquée vers les questions d'application restera la caractéristique du congrès de Genève.

Ainsi, en parcourant la liste des travaux soumis au Congrès, nous trouvons un rapport de M. Bérillon, sur la suggestion hypnotique envisagée comme adjuvant à la correction paternelle, et un autre travail du même auteur, sur le détatouage des jeunes détenus.

M. van Hamel, dans un rapport très écouté, étudie l'anarchisme et le combat contre l'anarchisme au point de vue de l'anthropologie criminelle. Il examine ce que cette forme de criminalité offre de spécial. De l'étude des causes il passe à celle des sujets et de leurs actes. Puis il examine quelles seraient les mesures répressives et préventives appropriées. Parmi ces dernières il signale la disparition de certains abus sociaux.

Tout à fait pratique était l'étude de M. Bérillon sur les suggestions criminelles envisagées au point de vue de la captation des testaments et des faux témoignages suggérés. Des spécialistes, qui connaissent de près la pratique judiciaire, ont déclaré à ce propos que la manière maladroite dont on interroge les enfants, surtout en matière d'attentat à la pudeur, peut leur suggérer tous les détails d'un délit imaginaire ; et que la contrainte morale exercée sur les inculpés par certains juges d'instruction suffit pour leur arracher des aveux mensongers et amener ainsi des erreurs judiciaires.

Nous eûmes aussi l'honneur de présenter un rapport sur les mesures d'instruction et d'organisation judiciaires qui feraient

connaître au juge la personnalité de l'inculpé, les causes et les caractères de sa délinquance, les nécessités de son amendement, et qui ainsi ouvriraient la voie à une répression vraiment appropriée au sujet, c'est-à-dire plus juste et plus efficace.

L'école italienne ne résista pas au mouvement qui porte l'anthropologie criminelle vers les questions d'application. M. Ferri déclara que jusqu'à présent on avait peut-être trop fait de l'analyse ; qu'il ne fallait pas faire « de l'anthropologie pour l'anthropologie », mais bien pour éclairer la répression.

M. Lombroso en donna l'exemple en présentant un rapport sur le traitement du criminel d'occasion et du criminel-né selon les sexes, les âges, les types, etc. Nous en avons montré plus haut le caractère pratique et très modéré.

M. Rivière présenta, au nom de M. Griffiths, inspecteur des prisons à Londres, un rapport sur le même sujet. Il signalait, sans oser s'y rallier complètement, le système de la sentence indéterminée ou, plus exactement, de la sentence ultérieurement déterminée ; la durée de la peine ne serait définitivement fixée qu'après une période d'observation en prison, ou même à la suite de révisions successives.

Ce fut l'occasion d'une discussion très intéressante.

M. van Hamel défendit, avec sa conviction et son talent habituels, cette idée dont il s'est fait l'apôtre. Il fit remarquer que, si la peine tend à l'amendement du criminel et si on la veut efficace, il est bien plus difficile d'en connaître la durée nécessaire au moment de la condamnation, qu'après en avoir essayé les résultats. Qu'y a-t-il de plus juste, de plus encourageant pour le prisonnier et de plus utile pour la société, que de donner la libération comme récompense de l'amendement ?

Mais, fut-il répondu, pour savoir si le détenu est amendé, il faudrait être plus qu'un homme.

Il était curieux d'entendre sur ce sujet l'opinion de M. Ferri. Contrairement à ce qu'on aurait pu croire, il ne demanda pas

l'application immédiate du système. S'il en est partisan en principe, il sait aussi que les bonnes lois, appliquées par de mauvais juges, valent moins encore que de mauvaises lois, appliquées par de bons juges. C'est l'organisation toute entière de la justice qu'il faudrait d'abord modifier. Les applications de l'anthropologie criminelle ne seront fructueuses que quand elles pourront se greffer sur une organisation nouvelle de la justice, dont M. Ferri trace le cadre à grands traits.

Ce discours très « enlevé » ne concordait pas tout à fait avec les précédentes déclarations de l'orateur, ni avec son active collaboration aux travaux du Congrès. Il sembla que dans la chaleur de l'improvisation il s'était un peu trompé d'auditoire. Aussi, M. Gauthier fit-il finement remarquer que M. Ferri nous avait transportés dans un monde idéal... qui n'est pas celui de l'anthropologie criminelle.

Citons encore bien qu'ils n'aient pas été mis en discussion, les rapports de M. Thiry sur l'emprisonnement cellulaire, qui devrait être interdit pour certains détenus dont il favorise les penchants criminels ; et sur l'examen anthropologique destiné à découvrir les causes de la criminalité et les moyens de la détruire : toute œuvre de patronage des délinquants, enfants ou adultes, devrait y soumettre ses patronés (il est regrettable que ces conclusions n'aient pu être discutées) ; enfin le rapport de M. Galton, sur les empreintes digitales comme moyen de reconnaître l'identité des criminels ; et celui de M. A. Bertillon, sur les résultats obtenus par l'anthropométrie au point de vue de la criminalité et sur les lacunes à combler dans cette ingénieuse application de l'anthropologie criminelle.

* * *

De nos jours la science pénale constate de plus en plus l'échec de la répression. Bien qu'elle en connaisse les causes, que l'on pourrait en grande partie faire disparaître, elle se déclare impuissante à lutter seule contre le flot montant de la

criminalité. De plus en plus elle proclame la nécessité des mesures préventives.

A ce point de vue aussi l'anthropologie criminelle vient à son aide.

Le congrès de Genève a entendu dans cet ordre d'idées un rapport de M. Laschi, sur la méthode positive dans l'éducation préventive. En Italie, un cinquième des délinquants sont des enfants. En vertu de leurs dispositions certains enfants sont des « candidats à la délinquence » ; ils devraient être l'objet de mesures diverses, appropriées à l'état de chacun; cet état serait reconnu au moyen d'une enquête sur la personnalité.

MM. l'abbé et le Dr De Baets traitèrent un sujet analogue : l'éducation des fils de criminels. Certains enfants sont prédisposés au délit par des tares héréditaires; ils doivent être élevés dans des établissements spéciaux, d'après un régime spécial, approprié à l'état des sujets. Si quelques-uns paraissent réfractaires à l'éducation, aucun cependant ne peut être déclaré inéducable *à priori*. Les établissements spéciaux devraient relever de l'initiative privée.

Nous nous reprocherions d'oublier les communications de M. Struelens, sur l'étiologie et la prophylaxie criminelles en Belgique, et de M. Malarewski, sur les modes de prévenir l'évolution de la criminalité.

On peut rapporter aussi aux applications préventives les travaux déjà mentionnés de M. Bérillon sur le détatouage des jeunes détenus, et sur la suggestion hypnotique envisagée comme adjuvant de la correction paternelle. L'éducation correctionnelle vise bien plus à empêcher la formation d'un vrai criminel qu'à réprimer les fautes passées.

* * *

L'orientation de l'anthropologie criminelle vers les questions d'application avait été favorisée au Congrès de Bruxelles par

une entente conclue entre les différentes écoles pour laisser en dehors du débat les questions philosophiques. On s'était donné la main sur le terrain de l'observation des faits.

La commission organisatrice et le bureau du Congrès de Genève avaient insisté pour que l'entente conclue à Bruxelles fût respectée.

Mais les comités proposent et... les maladroits agissent à leur guise. Le feu fut mis aux poudres par une communication de M. Zakrewski, ancien procureur général, sur les relations du droit et de l'anthropologie criminelle.

Ce fut un « réquisitoire » : l'anthropologie est un ramassis de choses disparates. Il n'y a pas plus d'anthropologie criminelle qu'il n'y a une anthropologie vertueuse. Les relations entre le droit et l'anthropologie proprement dite sont à peu près les mêmes qu'entre le droit et la géologie ou l'astronomie. C'est la loi de l'état qui établit souverainement la notion du crime, selon les idées morales dominantes et les intérêts à sauvegarder. Toute la théorie sur le « délit naturel » n'est qu'une pure chimère... La question d'imputabilité et de responsabilité reste tout entière du domaine de la jurisprudence. Le magistrat n'abdiquera ses pouvoirs séculaires devant qui que ce soit, fût-ce une commission de médecins ou une assemblée de sociologues !

Ces paroles, venant d'un membre du Congrès, causèrent un moment d'ahurissement, puis des protestations énergiques. Mais une question de principe avait été soulevée; il fallait la résoudre.

M. l'abbé De Baets réfuta victorieusement la doctrine de M. Zakrewski sur la nature du droit. L'état ne crée pas le droit ; sinon, il dépendrait d'un parti au pouvoir de donner ce caractère sacré aux injustices les plus révoltantes. Au dessus des parlements, des magistrats et des médecins, il y a *une norme :* le droit naturel, qui résulte de la nature des choses telle que l'a voulue leur Auteur.

Mais en face de cette norme se trouve un homme, qui doit la connaître par son intelligence et s'y conformer par sa volonté. C'est là que naissent la responsabilité et l'imputabilité.

L'homme n'est pas un être qui contemple froidement et impassiblement la règle pour y conformer ses actes; il a des prédispositions, des passions, des impulsions, il subit des influences extérieures.

Voilà ce que l'anthropologie étudie; voilà l'objet propre de cette science. Elle est le complément nécessaire de la doctrine spiritualiste sur la responsabilité. Aussi, devrait-elle s'étendre à toute la sphère du droit, étudiant les conséquences des altérations de la responsabilité aussi bien au point de vue du droit civil qu'au point de vue du droit criminel.

Cette déclaration fut unanimement applaudie; et nous croyons qu'en ce moment où l'on sentait encore la force de l'objection, elle apparut comme la justification la plus forte et la plus fondamentale de l'anthropologie criminelle.

La discussion se termina par un discours impétueux de M. Ferri qui, dans un élan superbe, « exécuta », peut-on dire, M. Zakrewski, lui reprochant de ne pas comprendre l'anthropologie criminelle et rappelant, lui aussi, que les magistrats ne sont pas les créateurs mais les *serviteurs du droit*.

Les discussions de principes recommencèrent le lendemain à propos d'une question plus délicate encore : celle du libre arbitre comme fondement de la responsabilité.

En présentant le rapport de M. Dimitri Drill sur le fondement et le but de la responsabilité, M. Foinitski insista pour que l'on mît ce sujet en discussion et pour que, à ce propos, chaque école exposât ses doctrines.

N'était-ce pas conduire le Congrès à une tour de Babel ?

Suivant M. Drill, la notion de responsabilité est un héritage des temps anciens, formé de sédiments que les siècles, en

s'écoulant, ont superposés. La conception de responsabilité pénale germa lentement, se développa graduellement en ajoutant, dans la suite des temps, des éléments nouveaux aux éléments primaires. Chaque nouvel élément s'organisa petit à petit sous la prédominance de telle ou telle condition, de tel ou tel facteur social. Beaucoup de ces conditions et de ces facteurs ont disparu de nos jours ou sont devenus surannés; mais nous retrouvons leur survivance dans la conception ellemême qui en garde les traits et les traces.

M. Ferri, au nom de l'école italienne, dit qu'à son avis la base de la responsabilité se trouve dans la vie en société; celle-ci procure des avantages et entraîne des charges corrélatives, dont la première est l'obligation de respecter les conditions d'existence sociale. Il ne comprend que deux théories sur la responsabilité : la théorie matérialiste, qui ne donne d'autre base à la responsabilité que l'évolution ; et une autre théorie, tout aussi radicale et aussi logique, qui fondant la responsabilité sur le libre arbitre, croit lui trouver un appui dans le droit naturel et jusque dans la Divinité. Mais cette seconde théorie soulève l'objection tirée de la préscience divine ; et puis elle n'est accessible qu'aux croyants. Or, lui n'en est pas, il fait profession d'athéisme.

M. De Baets, mis en cause par M. Ferri, dut renoncer à exposer et à défendre la théorie spiritualiste, dans le court espace de temps qui lui était accordé. Mais il dit éloquemment pourquoi il préférait la seconde des théories exposées si clairement par M. Ferri : elle forme un ensemble admirable, qui embrasse tout l'homme moral et juridique, et coordonne ses relations. Quand cette conception magnifique est confirmée par une Révélation, elle s'impose plus que jamais à l'intelligence et ne laisse place à aucun doute. L'auteur montre par un exemple les contradictions de ceux qui répudient le témoignage de la conscience.

A notre tour, nous essayâmes de montrer *comment* la doctrine du libre arbitre s'harmonise avec les constatations de l'anthro-

pologie criminelle. La responsabilité découle de notre liberté ; mais celle-ci n'est pas absolue ; l'homme n'est pas un pur esprit, mais un sujet à la fois intelligent et doué d'organes.

Or ces organes matériels sont susceptibles de troubles et de maladies. Dans des cas exceptionnels et pathologiques, il peut y avoir des influences plus ou moins déterminantes qui vinculent la liberté et suppriment ou atténuent la responsabilité.

L'étude de ces altérations et de ces influences est l'objet de l'anthropologie criminelle. Celle-ci ne contredit nullement, au contraire elle complète la doctrine du libre arbitre.

Mais on a eu tort de provoquer ce débat. La question du libre arbitre est trop complexe pour être discutée dans un congrès. D'autant plus qu'il faudrait changer de méthode : au lieu de se cantonner dans son système, comme on le fait trop souvent, chacun devrait se porter sur le terrain de l'adversaire, discuter ses arguments et se demander la part de vérité qu'ils renferment. Or la question est immense. Il faudrait discuter le témoignage de la conscience, les arguments tirés de la mécanique, toutes les données de la psychologie expérimentale. M. Ferri a jeté aussi dans le débat l'Intelligence supérieure qui est l'Auteur de la loi morale et la Volonté qui la sanctionne. Il est absolument impossible de discuter toutes ces questions dans un congrès *d'anthropologie criminelle*.

M. Dallemagne attira l'attention sur la situation difficile des médecins qui ne croient pas au libre arbitre, lorsque les tribunaux leur demandent d'apprécier l'état mental et la responsabilité d'un prévenu au point de vue de ce système, qui est celui du droit pénal actuel.

Enfin, M. Forel émit l'avis qu'entre les théories déjà exposées il y avait place pour des systèmes intermédiaires.

Et puis... les quarante cinq minutes accordées pour vider cette question immense, se trouvèrent écoulées.

Cet exposé de doctrines opposées, sans conclusion, dans une assemblée où l'on était venu pour travailler en commun, lais-

sait une impression pénible. On regrettait de finir sur la constatation de divergences, dont on ne pouvait prévoir les conséquences.

Cependant, une bonne semence avait été jetée. — Le programme de l'après-midi comportait une visite à l'Ariana, par le lac Leman. Dans ce cadre harmonieux et magnifique une détente se produisit. On avait été frappé de la netteté et du caractère catégorique de la doctrine spiritualiste sur les questions fondamentales du libre arbitre et de la responsabilité, et en même temps de la conviction avec laquelle ses défenseurs avaient accueilli et même revendiqué les recherches de l'anthropologie criminelle. Dans la cordialité de l'excursion, des explications furent demandées, des préjugés tombèrent. Le rapprochement des cœurs facilita celui des idées; *on aperçut les points de contact* et, lorsque le bateau ramena les congressistes à Genève, il flottait dans l'atmosphère reposant du soir comme un vague désir, non encore un espoir, de trouver une explication, une formule qui précisât ce qu'il y avait de commun dans les aspirations de tous et qui permît de reprendre le travail de concert, dans une voie bien définie, sans arrière-pensée comme sans équivoque.

Le lendemain matin, M. Lombroso venait de développer son rapport sur le traitement des criminels. M. Le Jeune fit remarquer combien ses conclusions étaient modérées, et il y vit la preuve d'une entente possible entre l'école classique et l'école anthropologique.

Celle-ci, dit-il à peu près, avait fortement secoué l'opinion par ses premiers enseignements; on s'était effrayé, à juste titre, de cette notion *d'une race* dans la race humaine, qui semblait prédestinée fatalement à troubler l'ordre social. Aujourd'hui que de raisons de se rassurer ! Nous venons d'entendre que le criminel-né n'est plus qu'un malade et qu'il est curable par des moyens chirurgicaux, un milieu approprié, des influences morales et religieuses, associées au traitement médical.

Donnons-nous la main sur ce terrain; j'applaudis à toutes les phrases du rapport de M. Lombroso.

Un point nous sépare : les questions philosophiques et religieuses.

M. Ferri a déclaré qu'il était athée : je ne le lui avais pas demandé. Je ne crois pas qu'on puisse être vraiment athée, mais je regrette cette déclaration : elle pourrait jeter un froid et ranimer les préventions contre l'anthropologie criminelle. Celle-ci n'a rien de commun avec l'athéisme.

Nous pouvons être tous d'accord sur les questions d'application, bien que différant d'opinion sur les bases de la responsabilité. M. Ferri considère le délinquant comme un être antisocial; nous le considérons comme un être responsable, mais qu'il ne faut punir qu'en tant qu'il nuit à la société. Il y a dans la conscience humaine une place immense à des faits que la répression ne concerne pas. M. Ferri ne considère la répression que comme une mesure de défense sociale; nous y voyons une véritable peine, mais qui ne doit être appliquée que dans la mesure des nécessités de la défense sociale. — Vous voyez qu'il y a un terrain sur lequel nous nous rencontrons et où nous pouvons travailler en parfait accord.

Laissons donc la question du libre arbitre aux philosophes et aux théologiens. Il suffit à l'anthropologie criminelle d'éclairer le législateur, en lui faisant part des observations qu'elle enregistre. Vouloir ouvrir un autre chapitre de l'anthropologie criminelle, pour la lancer dans les discussions philosophiques, ce serait compromettre les résultats acquis et les plus belles espérances de l'avenir.

Ces paroles furent chaleureusement et unanimement applaudies.

M. Ferri déclara que lui aussi désirait laisser en dehors du débat les questions théoriques. S'il avait cru pouvoir déclarer son athéisme, après la profession de foi faite par M. De Baets, c'était uniquement pour montrer que les opinions philosophiques les plus divergentes n'empêchent pas de se rencontrer sur le terrain pratique de l'anthropologie criminelle.

Par une heureuse coïncidence, cet échange d'explications fut immédiatement suivi d'un rapport, présenté par un spiritualiste, sur une question d'application : les mesures propres à faire connaître la personnalité de l'inculpé dans l'instruction judiciaire.

M. le D[r] Dallemagne, dont les convictions déterministes sont connues, mais qui, depuis le commencement du Congrès, cherchait un terrain d'union, saisit occasion de ce rapport pour adhérer, au nom des médecins, à l'entente conclue entre l'école classique et l'école positiviste afin de mettre le libre arbitre hors de cause. La communication que nous venons d'entendre, dit-il, montre que l'accord est possible, puisqu'elle le réalise.

Cette séance du vendredi matin, 28 août 1896, laissera dans l'esprit de tous ceux qui y ont assisté une impression profonde, et fera époque dans l'histoire de l'anthropologie criminelle.

En mettant fin aux discussions inutiles, en faisant appel à la collaboration de toutes les écoles, elle prépare le développement rapide de l'anthropologie criminelle dans la voie qui lui est propre et où elle est appelée à rendre les plus grands services au droit pénal.

* * *

Comment faut-il apprécier le Congrès de Genève au point de vue de la philosophie spiritualiste ?

Il ne faut pas oublier qu'à l'origine l'anthropologie criminelle était une affirmation du déterminisme et du matérialisme. Partant, les recherches intéressantes d'une école jeune et laborieuse semblaient apporter continuellement de nouvelles preuves à ces théories.

A Genève il a été démontré que les constatations de l'anthropologie criminelle n'ont nullement cette portée ; qu'elles s'harmonisent parfaitement avec la doctrine spiritualiste sur le libre arbitre et la responsabilité ; qu'elles en sont même le complément nécessaire.

Le libre arbitre a donc été mis hors de cause. On continuera à étudier « les prédispositions de l'homme à la délinquence, que ces prédispositions résultent des tempéraments ou des influences du dehors. Mais on n'entend plus affirmer par là l'irrésistible poussée au mal. Celui qui porte les stigmates de la dégénérescence n'est plus fatalement voué au crime ».

Les recherches de l'anthropologie criminelle, comme toutes celles de la psychologie expérimentale, ne sont l'apanage d'aucune école. Le champ d'exploration est assez vaste pour recevoir tous les travailleurs de bonne volonté, et il faut espérer que les spiritualistes ne seront pas les moins actifs. De même que les absents ont souvent tort, les doctrines qui se tiennent à l'écart sont exposées à être mal connues et mal jugées ; par la force des choses, les progrès accomplis sans elles paraissent trop souvent s'être faits contre elles.

Une explication était nécessaire pour dissiper les préjugés et délimiter le terrain sur lequel, loyalement et sans équivoque, on peut se donner la main et travailler de concert : l'étude des faits physiologiques, psychologiques et sociaux, qui exercent une influence sur la criminalité.

La philosophie reprendra les mêmes faits à un point de vue plus élevé. Nous sommes persuadés que les faits scientifiquement démontrés s'harmoniseront avec les doctrines du libre arbitre et de la responsabilité morale, et leur donneront, sinon des preuves nouvelles, du moins un nouveau relief.

Mais c'est là un travail *ultérieur*, qui sort du cadre de l'anthropologie criminelle.

ISIDORE MAUS.

---

XVI.

# Le Socialisme scientifique d'après le Manifeste communiste.*)

## CHAPITRE III.

### DEUXIÈME CARACTÈRE — L'ÉVOLUTION.

La base de l'histoire est l'économie : c'est le premier caractère du Marxisme.

Mais le matérialisme historique peut être le produit de diverses méthodes.

On peut le concevoir à la façon de certains métaphysiciens outrés qui considèrent les choses et leurs reflets intellectuels, les notions, comme invariables, fixes, immobiles[1]. D'après cette conception, le matérialisme historique ne verrait dans la base économique qu'une chose fixe, à l'abri de tout changement et de toute transformation ; et c'est de cette manière que devraient être envisagées les diverses parties de la superstructure civilisatrice.

On peut aussi le concevoir à la façon des logiciens qui distinguent la substance de l'accident. Pour eux, les lois économiques subsistent à perpétuité, dans leurs fonctions essentielles ; leurs modalités seules varient au cours des temps sous l'influence des circonstances. Ainsi devraient être envisagées aussi les diverses superstructures.

Or, avec ces deux méthodes, il est impossible d'expliquer le *Manifeste Communiste*.

*) Voir le premier article dans la *Revue néo-scolastique* du 1er août 1896, p. 272 et suivantes.

1) ENGELS, *Soc. utopique*, p. 17.

Dès une première lecture on est frappé de ce fait que le mouvement, le changement, la transformation pénètre et informe toutes les institutions et les idées tant économiques que civilisatrices. Rien n'apparaît comme immuable, non seulement dans la forme, dans les accidents, mais encore dans l'essence, dans la substance.

Prenez les modes de production, ces fondements sociaux. Voyez comment *le Manifeste* les envisage.

Le mode de production du moyen âge est *le métier* [1]). — La découverte et la colonisation de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique, les marchés de l'Inde et de la Chine, le commerce colonial, etc., imprimèrent une impulsion inconnue au commerce et à l'industrie [2]). L'ancien mode de production ne pouvait plus satisfaire aux besoins qui croissaient avec l'ouverture des nouveaux marchés [3]). Le métier entouré de privilèges féodaux fut remplacé par la *manufacture :* la division du travail entre les différentes corporations disparut devant la division du travail dans l'atelier même [4]). Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse ; la demande croissait toujours. La manufacture, elle aussi, devint insuffisante ; *alors la machine* et *la vapeur* révolutionnèrent la production industrielle. *La grande industrie* moderne supplanta la manufacture [5]). La grande industrie créa le marché mondial ; le marché mondial accéléra prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, de tous les moyens de communication. Ce développement réagit à son tour sur la marche de l'industrie [6]).

Métier, manufacture, usine, tels sont les successifs modes de production de l'époque moderne. Chacun a prédominé pendant

1) *Manifeste communiste*, p. 8.
2) *Manifeste, l. c.*, p. 8.
3) *Ibid.. l. c.*, p. 8.
4) *Ibid., l. c.*, p. 8.
5) *Ibid., l. c.*, p. 8.
6) *Ibid., l. c.*, p. 8.

un certain temps : au Moyen âge, le métier ; au XVIIIe siècle, la manufacture ; au XIXe siècle, la fabrique avec la machine à vapeur.

Ces formes productives ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Entre elles existent des rapports intimes de filiation. Elles correspondent aux stades successifs d'un développement organique. La grande industrie contemporaine est produite par la manufacture ; celle-ci sort du métier. Aucun de ces modes de production qui ne soit nécessaire dans le développement général. Chacun est engendré organiquement et engendre à son tour.

L'organisation corporative développait les conditions d'existence de la manufacture en isolant et en perfectionnant le métier. En effet, quand des circonstances extérieures nécessitaient une division du travail progressive, les corporations existantes se subdivisaient en sous-genres ; ou bien, il se formait des corporations nouvelles vis-à-vis des anciennes [1]. Arrive cependant le moment où le progrès de ce côté n'est plus possible : le métier ne se prête plus au perfectionnement ; le subdiviser encore, c'est multiplier les causes de contestations, c'est paralyser la production lorsque la demande devient de plus en plus intense et pressante. Les débouchés sont là [2], sollicitant des marchandises et le métier ne sait les satisfaire. Il faut à tout prix produire davantage, dût-on sortir des voies économiques traditionnelles.

Une nouvelle application du principe fécond de la division du travail fournit une solution : la *manufacture* fait son apparition dans l'histoire.

**1) MARX. *Le Capital*, I. p. 156 : "... sans que des métiers différents fussent réunis dans un même atelier. L'organisation corporative excluait donc la division manufacturière du travail. bien qu'elle en développât les conditions d'existence en isolant et en perfectionnant les métiers. "**

**2) ENGELS. *Loc. cit.*, p. 26. " Les grandes découvertes géographiques et les colonies qui en furent les conséquences multiplièrent les débouchés et transformèrent le métier féodal en manufacture capitaliste. "**

Du spectacle qu'un nombre considérable d'ouvriers sont réunis dans un même atelier, surgit l'idée de multiplier la production de cet atelier en appliquant chacun de ces ouvriers à un travail parcellaire; peu importe que ces ouvriers appartiennent à un même métier ou à des métiers similaires.

La production change de *nature*, d'individuelle elle devient sociale [1]).

Les avantages économiques de la nouvelle forme industrielle sautent aux yeux : le travail le plus compliqué se trouve décomposé en une série définie de mouvements simples d'une exécution relativement facile; à chacun de ces mouvements se spécialise un ouvrier suivant ses aptitudes et ses goûts. Cet ouvrier *parcellaire* acquiert, par la répétition continue du même acte, une dextérité étonnante; il économise un temps considérable, perdu auparavant par des changements continus, correspondant aux diverses besognes de détail ; ainsi il augmente d'une façon prodigieuse la productivité de son travail [2]).

L'histoire est remplie de la lutte longue et opiniâtre soutenue par les métiers contre les manufactures. Peu à peu ceux-ci poursuivent ceux-là, de marché en marché; ils font sauter les monopoles corporatifs les uns après les autres. Le régime manufacturier est à son apogée [3]). Il finit par

1) ENGELS, *l. c.*, p. 23. " La manufacture en arrachant les moyens de production de leur isolement, en les concentrant, en soumettant à une direction commune une masse de forces productives individuelles, d'ouvriers et d'outils, en *changea la nature même*. D'individuels ils devinrent sociaux. Si auparavant les forces d'un individu ou tout au plus d'une famille avaient suffi pour faire travailler les anciens moyens de production isolés, il fallait maintenant tout un bataillon d'ouvriers pour mettre en branle ces moyens de production concentrés... L'atelier individuel fit place à la fabrique qui réclama la coopération de centaines et de milliers d'ouvriers. La production se transforma d'une série d'actes individuels en une série d'actes sociaux; les produits individuels en produits sociaux. La collectivité avait remplacé l'individu dans la production. "

2) K. MARX, *Le Capital*, *l. c.*, p. 147 et suiv.

3) ENGELS, *l. c.*, p. 26. " Non seulement la lutte éclata entre les producteurs d'une même localité, mais les luttes locales grandirent en luttes nationales : les guerres commerciales du XVIIe et du XVIIIe siècles ".

vaincre la corporation sur les terrains où il s'est rencontré avec elle. Sa marche en avant fait présager un triomphe d'autant plus complet que la liberté du travail récemment promulguée va lui permettre de poursuivre le régime corporatif dans ses derniers retranchements [1]).

Mais déjà la manufacture ne suffit plus à l'alimentation régulière du marché sans cesse agrandi. Vers la fin du XVIII[e] siècle, les colonies apparaissent comme des débouchés insatiables [2]). La fièvre productrice accable les producteurs de la mère-patrie. — Or, le patron se plaint amèrement de l'esprit d'insubordination qui règne parmi ses ouvriers, encore assez forts pour lui résister dans ses exigences sans cesse grandissantes [3]). C'est l'écho de ces plaintes que nous trouvons dans cette expression de l'auteur anonyme de l'*Essay on Trade and Commerce* qui écrit en 1770 : « Il faut que l'ordre soit

[1]) K. MARX, *Le Capital, l. c.*, p. 158. " La coopération fondée sur la division du travail c'est-à-dire la manufacture est, à ses débuts, une création spontanée et inconsciente. Dès qu'elle a acquis une certaine consistance et une base suffisamment large, elle devient *la forme reconnue et méthodique de la production capitaliste.* L'histoire de la manufacture proprement dite montre comment la division du travail qui lui est particulière acquiert expérimentalement, pour ainsi dire, à l'insu des auteurs, ses formes les plus avantageuses, et comment ensuite, à la manière des corps de métiers, elle s'efforce de maintenir ces formes traditionnellement, et réussit quelquefois à les maintenir plus d'un siècle. *Cette forme ne change presque jamais,* excepté dans les accessoires, *que par suite d'une révolution survenue dans les instruments du travail.* "

[2]) K. MARX, *Misère de la philosophie*, p. 136.

" Lorsqu'en Angleterre le marché eut pris un tel développement que le travail manuel n'y pouvait plus suffire, on éprouva le besoin des machines. On songea alors à faire l'application de la science mécanique déjà toute faite au XVIII[e] siècle. "

[3]) K. MARX, *Le Capital, l. c.*, p. 159.

" Pendant toute la période manufacturière, on n'entend que plaintes sur plaintes à propos de l'indiscipline des travailleurs (Ure, p. 31). Et n'eussions-nous pas les témoignages des écrivains de cette époque, le simple fait que, depuis le XVI[e] siècle jusqu'au moment de la grande industrie, le capital ne réussit jamais à s'emparer de tout le temps disponible des ouvriers manufacturiers, que les manufactures n'ont pas la vie dure, mais sont obligées de se déplacer d'un pays à l'autre suivant les émigrations ouvrières, ces faits, dis-je, nous tiendraient lieu de toute une bibliothèque. "

établi d'une manière ou d'une autre. » Nous devons sortir de cette impasse, disent les manufacturiers ; il faut que nous trouvions un moyen quelconque de nous débarrasser, dans notre fabrication, de ces ouvriers habiles mais remuants qui nous empêchent — en refusant de travailler davantage — de produire suivant les nécessités toujours plus grandes du marché plus étendu. D'autre part, l'outillage est arrivé à un haut degré de perfectionnement. Les instruments du travail se sont multipliés, simplifiés, perfectionnés : ils ont été accommodés adéquatement aux fonctions séparées et exclusives des ouvriers parcellaires [1]). — Qu'on remarque l'habileté prodigieuse avec laquelle on s'en sert ! Chacun fait mieux ce qu'il fait uniquement et sans cesse [2]) : et, lorsque tout un travail est réduit à l'opération la plus simple, on arrive à l'accomplir avec tant d'aisance et de rapidité que les yeux peuvent à peine suivre l'outil. On est tenté de se demander si c'est un homme qui opère ou un mécanisme qui fonctionne. Quoi de plus naturel d'étudier, dès lors, la question de savoir si le second ne pourrait pas remplacer le premier de quelque manière. — Rassemblez en un coup d'œil synthétique ces quatre faits que nous venons de signaler — et la fièvre productrice surexcitée par l'appât du gain promis par les débouchés nouveaux — et le besoin de l'employeur de se rendre indépendant de ses employés [3]) — et la perfection de l'outillage professionnel — et l'adresse automatique du travailleur qui suggère l'idée d'une sorte de rouage mécanique. C'est le milieu approprié, appelant nécessairement un perfectionnement industriel nouveau qui marquera le point de départ d'une nouvelle

1) MARX, *Le Capital, l. c.*, p. 148.
2) MARX, *Le Capital, l. c.*, p. 147 et 148.
3) MARX, *Misère, l. c.*, 169.
« En Angleterre les grèves ont régulièrement donné lieu à l'invention et à l'application de quelques machines nouvelles. Les machines étaient, on peut le dire, l'arme qu'employaient les capitalistes, pour abattre le travail spécial en révolte. Le *self-acting mule*, la plus grande invention de l'industrie moderne, mit hors du combat les fileurs révoltés. »

période. Dès 1735, John Wyalt avait annoncé une machine pour « filer sans doigts » [1]. La machine-outil est un premier progrès. On peut la définir un mécanisme — souvent le vieil outil manuel agrandi et modifié — qui, au reçu du mouvement convenable, exécute avec ses instruments les mêmes opérations que le travailleur accomplissait auparavant avec des instruments pareils[2]. La force motrice de ce mécanisme est d'abord l'homme, puis les animaux, enfin le vent et l'eau : ces divers moteurs révèlent des défauts évidents et font désirer un moteur agissant d'une façon régulière et applicable en tous lieux [3]. La machine à vapeur de Watt fournit la solution cherchée [4].

La machine à vapeur, mettant entre les mains de l'homme un instrument d'une puissance incomparable pour multiplier les produits, amène, au point de vue purement économique, une série de conséquences avantageuses dont il serait puéril de contester l'existence : la diminution dans le prix, la consommation plus forte, la recrudescence dans la production, etc.

La grande industrie tend à devenir et devient la forme dominante de la production.

Écoutez comment le *Manifeste* célèbre cette période :

« La bourgeoisie, depuis son avènement, à peine séculaire, a créé des forces productives plus variées et plus colossales que toutes les générations passées prises ensemble. La subjugation des forces de la nature, les machines, l'application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, le défrîchement de continents entiers, la canalisation des rivières, des populations entières sortant de terre comme par enchantement, quel siècle antérieur a soupçonné que de pareilles forces productives dormaient dans le travail social » [5] ?

[1] **Marx**, *Le Capital, l. c.*, p. 161.
[2] **Marx**, *Le Capital, l. c.*, p. 162.
[3] **Marx**, *Le Capital, l. c.*, p. 163.
[4] *Ibid., l. c.*, p. 164.
[5] *Manifeste, l. c.*, p. 15.

Voici quelques conséquences du nouveau mode de production. — « Le bon marché des produits est la grosse artillerie qui bat en brèche toutes les murailles de Chine et fait capituler les barbares les plus opiniâtrement hostiles aux étrangers » [1]. — « Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays » [2]. — « A la place de l'ancien isolement des nations se suffisant à elles-mêmes, se développe un trafic universel, une interdépendance des nations » [3].

Mais l'actuel mode de production n'est pas immobile, ni immuable. Il est toujours en mouvement. Il ne subsiste qu'à « condition de révolutionner sans cesse les instruments du travail » [4]. De nouvelles inventions succèdent aux inventions récentes ; les machines s'améliorent sans cesse. C'est du côté du perfectionnement des mécaniques et des moteurs que le progrès nécessaire se poursuit. L'ouvrier habile n'est presque plus rien ; il est remplacé par la faible femme et par l'enfant chétif : l'homme n'est plus que l'accessoire de la machinerie. [5]) Il arrive un moment — dans ce développement — où la machine pour pouvoir produire encore davantage doit être agrandie dans des proportions formidables. Les exploitations deviennent de plus en plus gigantesques. La fatalité de l'économie nouvelle supprime de plus en plus l'éparpillement des moyens de production et les « centralise » [6].

1) *Manifeste, l. c.*, p. 14.
2) *Manifeste, l. c.*, p. 12.
3) *Manifeste, l. c.*, p. 13.
4) *Manifeste, l. c.*, p. 11.
5) *Manifeste, l. c.*, p. 20. " Moins le travail exige d'habileté et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne progresse, plus le travail des femmes est substitué à celui des hommes. Les distinctions d'âge et de sexe n'ont plus de signification sociale pour la classe ouvrière. Il n'y a plus que des instruments de travail dont le prix varie d'après l'âge et le sexe ".
6) K. Marx. *Misère*, p. 134. " La concentration des instruments de production et la division du travail sont inséparables l'une de l'autre "...
" A mesure que la concentration se développe la division se développe

Les grandes usines tuent les petites, implacablement, avec l'impassibilité des choses obéissant à des lois naturelles. Rien ne permet de penser que ce perfectionnement s'arrêtera. L'élan est donné ; il brisera tous les obstacles. La forme de la production contemporaine « la fabrique » ira, épuisant toute sa formule.

Telle est la théorie du *Manifeste* et de ses auteurs au point de vue de la production de la richesse. Rien n'y apparaît immuable ou immobile. Le métier change continuellement ; il épuise sa formule de vie dans des réalisations successives et progressives ; il engendre et développe dans son sein les conditions d'existence d'une forme nouvelle. La manufacture naît, croît et finit par devenir la forme productive dominante ; elle prend des aspects multiples ; elle épuise à son tour son énergie vitale dans les multiples manifestations changeantes de sa nature ; peu à peu, à l'heure de son complet développement, elle produit les conditions d'existence d'une forme plus parfaite. Les germes de la fabrique moderne grandissent ; sous l'influence de la machine à vapeur, leur croissance est rapide ; après quelques décades l'usine contemporaine surgit, écrasant les autres modes de production. Aujourd'hui elle règne ; n'allez pas croire qu'elle reste immobile et qu'elle se momifie dans la contemplation et la jouissance de sa puissance : sans cesse elle est en mouvement, elle change, elle perfectionne à la fois ses mécaniques et ses moteurs, elle se centralise.

La production a donc son histoire et cette histoire démontre l'erreur de certains économistes classiques qui chantent les « lois naturelles », immuables, « éternelles ». Pour eux, les lois générales de l'économie politique sont unes, toujours les mêmes, qu'elles s'appliquent au présent et au passé. Si elles

aussi et *vice-versa*. Voilà ce qui fait que toute grande invention dans la mécanique est suivie d'une plus grande division du travail, et chaque accroissement dans la division du travail amène à son tour de nouvelles inventions mécaniques.

n'ont pas été reconnues ou appliquées avant ce siècle, c'est que l'humanité était enfouie dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur.

Pour eux, selon Marx, il n'y a que deux sortes d'institutions : celles de l'art et celles de la nature ; les institutions de la féodalité sont les lois artificielles, celles du régime bourgeois sont des institutions naturelles. « Ils ressemblent en ceci aux théologiens qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu » [1]).

Pour Marx ces lois abstraites n'existent pas. En réalité, les lois économiques qui régissaient le métier étaient aussi « naturelles » que celles qui règlent l'industrie contemporaine ; elles étaient les seules légitimes, justes, rationnelles pour l'époque. D'autre part, les « lois immuables » de notre âge sont aussi peu immuables que celles du régime féodal : il n'y a ni loi absolue, ni loi éternelle [2]).

[1]) MARX, *Misère, l. c.*, p. 113.

[2]) La revue russe, *le Messager européen* (nº de mai 1872, p. 426-36) a publié sous ce rapport un article qui a été loué publiquement par K. Marx lui-même. L'auteur du *Capital* reconnaît l'expression de sa pensée dans ce passage caractéristique :

" La vie économique présente dans son développement historique les mêmes phénomènes que l'on rencontre en d'autres branches de la biologie.... Les vieux économistes se trompaient sur la nature des lois économiques, lorsqu'ils les comparaient aux lois de la physique et de la chimie. Une analyse plus approfondie des phénomènes a montré que les organismes sociaux se distinguent autant les uns des autres que les organismes animaux et végétaux. Bien plus, un seul et même phénomène obéit à des lois absolument différentes, lorsque leurs organes particuliers viennent à varier, lorsque les conditions dans lesquelles ils fonctionnent viennent à changer, etc. Marx nie, par exemple, que la loi de la population soit la même en tout temps et en tout lieu. Il affirme, au contraire, que chaque époque économique a sa loi de population propre... Avec différents développements de la force productive, les rapports sociaux changent de même que les lois régulatrices... En se plaçant à ce point de vue pour examiner l'ordre économique capitaliste, Marx ne fait que formuler d'une façon rigoureusement scientifique la tâche imposée à toute étude exacte de la vie économique. La valeur scientifique particulière d'une telle étude, c'est de mettre en lumière les lois qui régissent la naissance, la vie, la croissance et la mort d'un organisme social donné, et son remplacement par un autre supérieur. "

Il n'y a que des moments économiques également nécessaires.

Dans la succession de ces moments nécessaires, il y a un ordre parfait. Supprimez le métier, par exemple, et vous ne concevez plus la naissance et le développement de la manufacture. Rayez la manufacture de l'histoire et vous n'imaginez pas la fabrique contemporaine. Toutes ces formes, essentiellement différentes, sont nécessaires dans le processus de la production : il faut, de toute nécessité, qu'elles soient et qu'elles apparaissent à la place qu'elles ont occupée.

D'ailleurs des relations intimes de filiation relient ces formes entre elles ; la manufacture sort organiquement du métier et produit organiquement la fabrique.

On voit dès à présent se dessiner nettement les caractères du mouvement et du changement qui distinguent les institutions marxistes. On pourrait s'arrêter ici et extraire de ce seul tableau de la production la méthode que nous cherchons. Les forces productives ne sont-elles pas les facteurs décisifs de l'histoire et de la civilisation ? [1]) Comme cette base est toujours en mouvement, la superstructure qui suit la même destinée ne doit-elle pas apparaître comme soumise à la même méthode ?

Mais, à raison de certains points subtils de la théorie matérialiste marxiste que nous avons rapportés, il y a lieu d'étendre notre examen à l'une ou l'autre institution importante de la superstructure civilisatrice.

Voici d'abord la question de la propriété.

*Le Manifeste* résume clairement ses vues à cet égard dans cette courte sentence qui vaut un volume : *La forme de la propriété a subi de constants changements, de continuelles transformations historiques* [2]). Voyez-y l'essence de la thèse. Elle suffirait, à elle seule, pour nous éclairer dans nos actuelles

[1]) Voir le *Matérialisme historique, Revue néo-scolastique*, num. d'août, 1896.

[2]) MARX *Misère, l. c.* p. 153. A chaque époque historique la propriété s'est développée différemment, et dans une série de rapports sociaux entièrement différents.

recherches, et nous permettre de conclure qu'ici aussi le changement est la loi de la propriété dans l'histoire. Mais il nous faut voir l'explication de ce passage dans le contexte du *Manifeste*. « La Révolution française, ajoute-t-il, abolit la propriété féodale en faveur de la propriété bourgeoise ».

Dans les temps féodaux la propriété est revêtue de servitudes; elle est loin d'avoir acquis l'indépendance bourgeoise, le droit d'user et d'abuser. Le seigneur devait une foule de services à ses serfs et ses vassaux ; ceux-ci en retour devaient à leur seigneur certaines redevances en services personnels et en dîmes sur les moissons et animaux domestiques.

Au cours des temps, les seigneurs ne remplirent plus leurs devoirs; ils devinrent inutiles ; cependant les redevances sociales survécurent. « Violemment attaquées par les écrivains bourgeois et énergiquement défendues par les feudistes, elles furent supprimées définitivement par la révolution bourgeoise de 1789 [1]. » Désormais il ne fut plus question de corvées, de banalités, de bans de moisson, de dîmes. Il ne fut plus question non plus des droits usagers qui grevaient la propriété féodale. L'ancien régime était abattu. La servitude féodale avait disparu ; mais la propriété était « libre ». L'article 544 du code napoléonien définissait la notion nouvelle : « La propriété est *le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue.* » La définition nouvelle ne distinguait pas entre la propriété foncière, la propriété proprement féodale, et la propriété mobilière, la propriété proprement bourgeoise. Celle-ci était libre depuis quelque temps des entraves mis à l'intérêt de l'argent; celle-là était libérée par la récente Révolution. Sous le régime nouveau, cette distinction n'avait plus de raison d'être : les deux propriétés n'étaient plus que des espèces d'un genre unique qui avait grandi au cours de l'histoire avec un développement extraordinaire : la *propriété capitaliste*.

[1]) LAFARGUE. *La Propriété*, p. 426.

Qu'est-ce que le capital ? Selon le *Manifeste* le capital est la propriété qui exploite le travail salarié et qui ne peut s'accroître qu'à la condition de créer du nouveau travail salarié afin de l'exploiter encore.

Les économistes de l'école classique appellent capital tout moyen de production. En ce sens, tout ce qui est appliqué à la production devient capital. Ainsi entendu, le capital est aussi ancien que le monde. L'arc du sauvage et le fusil du braconnier, qui servent à tuer le gibier dont ils vivent, constituent du capital au même titre que les fermes gigantesques de Dakota et les usines colossales de Krupp.

Pour les marxistes, il n'en est pas ainsi. « Qui dit capital, selon eux [1]), dit propriété mise en valeur par des salariés, produisant des marchandises et rapportant des profits au propriétaire : l'idée de profits sans travail est collée au mot capital, comme une robe de Nessus ». D'après cette notion, est capital toute propriété qui rapporte intérêts, rentes, bénéfices ou profits ; est capital une somme d'argent prêtée à intérêt ; est capital un instrument de production quelconque (terre, métier à tisser, usine métallurgique, navire, etc.) mis en valeur non par son propriétaire mais par des salariés. N'est pas capital le champ que cultive le paysan propriétaire avec l'aide de sa famille, le fusil du braconnier, l'arc du sauvage, la barque du pêcheur, le rabot du menuisier, le bistouri du chirurgien, la plume de l'écrivain, etc. : ces objets sont certes des propriétés, ils appartiennent à des propriétaires qui s'en servent pour la production, mais ils ne sont pas des propriétés à forme capitaliste ; ils ne sont pas du capital parce que leurs possesseurs les utilisent eux-mêmes, au lieu de les employer à faire travailler d'autres personnes.

Voyez maintenant la genèse du capital, selon les Marxistes. Il est loin d'être né d'un coup et de conquérir sur le champ l'hégémonie. On le voit engendré peu à peu par la

1) Lafargue, *l. c.*, p. 303 à 304.

propriété de l'homme de métier, en suite du développement de la production ; sous la manufacture il s'affirme comme forme de propriété dominante ; et, lorsque la fabrique avec la machine à vapeur vient à prévaloir, le capital devient tout puissant et tend à donner sa forme à toutes les richesses.

Au moyen âge, alors que le métier constitue le régime industriel, (en opposition pour ce qui le concerne avec le régime féodal), il n'y a guère de capital. En général, les instruments de production appartiennent au producteur. Selon l'expression énergique de Marx [1]), le travailleur et ses moyens de production restent soudés comme l'escargot et sa coquille. « Avant la production capitaliste, dit Engels [2]), il n'existait que la petite production qui avait pour condition première que le producteur fût propriétaire de ses moyens de production : l'agriculture du petit paysan, libre ou serf, le métier des villes. Les moyens de travail — la terre et les instruments aratoires, l'échoppe et les outils — appartenaient à l'individu et n'étaient adaptés qu'à l'usage individuel ; ils étaient par conséquent petits, mesquins, limités ; et c'est précisément pour cette raison qu'ils appartenaient *généralement* au producteur ».

Mais ces rapports entre le producteur et les instruments de production ne restent ni fixes ni constants. Dès que la production augmente, des changements éclatent dans ces rapports. Les annales corporatives sont remplies des luttes soutenues par les corps de métiers contre leurs membres, maîtres puissants et enrichis, qui ont une tendance constante à multiplier leurs produits en engageant un nombre plus considérable d'ouvriers. Les règlements corporatifs cherchent à empêcher le chef du corps de métier de se transformer en capitaliste, en limitant à un maximum très restreint le nombre des ouvriers qu'il avait le droit d'employer [3]). Mais cette

[1]) Marx. *Le Capital, l. c.*, p. 156.
[2]) Engels, *Soc. ut.*, l. c. p. 23.
[3]) Marx, *Le Cap. l. c.*, p. 133.

réglementation fut brisée par la naissance et le développement de la manufacture. Le capitaliste — un commerçant ou un patron enrichi, le seigneur ou le protégé du pouvoir, — en possession des instruments de production, loua facilement des ouvriers salariés n'ayant que leur force-travail pour vivre ; il les fit produire dans son atelier moyennant salaire et s'appropria les produits. Ce fait marque le point de départ de la séparation des producteurs d'avec leurs instruments de production [1]).

Et voyez comme cette séparation va s'accentuant par la force même des choses. « Un nombre assez considérable d'ouvriers sous les ordres d'un même capital, tel est le point de départ naturel de la manufacture. Mais la division du travail, telle que l'exige la manufacture, fait de l'accroissement incessant des ouvriers employés une nécessité technique. Le nombre minimum qu'un capitaliste doit employer lui est maintenant prescrit par la division du travail établie. Pour obtenir les avantages d'une division ultérieure, il faut non seulement augmenter le nombre des ouvriers, mais l'augmenter par multiple.... De plus l'agrandissement de la partie variable du capital nécessite celui de sa partie constante, des avances en outils, instruments, bâtiments, etc., et surtout en matières premières dont la quantité requise croît bien plus vite que le nombre des ouvriers employés. Plus se développent les forces productives du travail par suite de sa division, plus il consomme de matières premières dans un temps donné. *L'accroissement progressif du capital minimum nécessaire au capitaliste,*

[1]) Marx, *Le Cap. l. c.*, p. 133.

" *Le possesseur d'argent ou de marchandises ne devient en réalité capitaliste que lorsque la somme* minima *qu'il avance pour la production dépasse déjà de beaucoup le maximum du moyen âge.* Ici. comme dans les sciences naturelles, se confirme la loi constatée par Hegel dans sa *Logique,* loi d'après laquelle *de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité.* (La théorie moléculaire de la chimie moderne, développée pour la première fois scientifiquement par Laurent et Gerhardt, a pour base cette loi). "

ou la transformation progressive des moyens sociaux de subsistance et de production en capital, *est donc une loi imposée par le caractère technique de la manufacture* » [1]). Plus donc la manufacture se généralise et devient la forme dominante de la production, plus s'accentue la séparation du producteur-ouvrier d'avec les moyens de production, plus la forme capitaliste de propriété se dessine, devient puissante et menace de plus en plus de détrôner la forme dominante depuis des siècles : la propriété féodale.

Chose remarquable, disent les Marxistes, avec la manufacture la production a changé de nature. D'individuels les moyens de production sont devenus *sociaux*. Et cependant, ils restent traités comme s'ils continuaient à être des moyens de production et des produits *individuels*. « Ils furent appropriés non par ceux qui avaient mis en mouvement les moyens de production et qui avaient créé les produits mais pas les capitalistes » [2]).

La fabrique contemporaine[3]) n'a fait que précipiter la formation et la puissance du capital. K. Marx l'a longuement exposé dans son célèbre ouvrage sur *le Capital* : ces développements sont trop connus pour que nous nous y arrêtions.

Vers la fin du XVIII^e^ siècle, *le Capital* était devenu la forme de propriété dominante. La Révolution française, en abolissant la forme féodale de propriété ne fit que consacrer en droit un état de fait. Depuis lors, le capital tend à devenir la forme unique de la propriété. Nous en sommes arrivés à ce stade.

Marx résume admirablement son point de vue dans les lignes suivantes :

1) **Marx.** *Cap. l. c.*, p. 156.
2) **Engels.** *Soc. l. c.*, p. 24.
3) **Marx,** *Cap., l. c.*, p. 161. “ Comme tout autre développement de la force productive du travail, l'emploi capitaliste des machines ne tend qu'à diminuer le prix des marchandises, à raccourcir la partie de la journée où l'ouvrier travaille pour lui-même afin d'allonger l'autre où il ne travaille que pour le capitaliste : c'est une méthode particulière pour travailler de la plus value relative. „

« *La propriété privée* comme *antithèse* de la *propriété collective* n'existe que là où les instruments et les autres conditions extérieures du travail appartiennent à des particuliers. Mais, *selon que ceux-ci sont les travailleurs ou les non-travailleurs, la propriété privée change de face.* Les formes infiniment nuancées, qu'elle affecte à première vue, ne font que réfléchir les états intermédiaires entre ces deux extrêmes.

» *La propriété privée du travailleur sur les moyens de son activité productive est le corrollaire de la petite industrie* agricole ou manufacturière, et celle-ci constitue la pépinière de la production sociale, l'école où s'élaborent l'habilité manuelle, l'adresse ingénieuse et la libre individualité du travailleur. Certes, ce mode de production se rencontre au milieu de l'esclavage, du servage et d'autres états de dépendance. Mais il ne prospère, il ne déploie toute son énergie, il ne revêt sa forme intégrale et classique que là où le travailleur est le propriétaire libre des conditions de travail qu'il met lui-même en œuvre, le paysan du sol qu'il cultive, l'artisan de l'outillage qu'il manie, comme le virtuose de son instrument.

» Ce régime industriel de petits producteurs indépendants, travaillant à leur compte, présuppose le morcellement du sol et l'éparpillement des autres moyens de production. Comme il en exclut la concentration, il exclut aussi la concentration sur une grande échelle, la subdivision de la besogne dans l'atelier et aux champs, le machinisme, la domination savante de l'homme sur la nature, le libre développement des puissances sociales du travail, le concert et l'unité dans les fins, les moyens et les efforts de l'activité collective. Il n'est compatible qu'avec un état de production et de la société étroitement borné... *Arrivé à un certain degré, il engendre de lui-même les agents matériels de sa dissolution.* A partir de ce moment, des forces et des passions qu'il comprime commencent à s'agiter au sein de la société. *Il doit être, il est anéanti.* Son *mouvement* d'élimination *transformant* les moyens de production individuels et épars en moyens de production socialement concentrés,

*faisant de la propriété naine du grand nombre, la propriété colossale de quelques-uns*, cette douloureuse, cette épouvantable expropriation du peuple travailleur, voilà les origines, voilà la genèse du CAPITAL.

« L'expropriation des producteurs immédiats s'exécute avec un vandalisme impitoyable qu'aiguillonnent les mobiles les plus infâmes, les passions les plus sordides et les plus haïssables dans leur petitesse. *La propriété privée, fondée sur le travail personnel*, cette propriété qui soude pour ainsi dire le travailleur isolé et autonome aux conditions extérieures du travail, *va être supplantée par la propriété capitaliste*, fondée sur l'exploitation du travail d'autrui, sur le salariat...........

» L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première *négation* de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste *engendre* elle-même sa propre *négation* avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. *C'est la négation de la négation*. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et *la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol* » [1]).

Ce passage a été cité en entier, malgré son étendue, parce qu'il résume le double point de vue marxiste des modifications de la propriété et des rapports entre la propriété et les formes de production.

Il nous resterait à faire le même travail d'exposition pour les autres formes de la superstructure sociale, la famille, la religion, la philosophie, l'État, etc. *Le Manifeste* affirme nettement pour chacune de ces institutions le changement et la mobilité de leurs formes. Chacun peut faire ce travail presque sans fatigue. Nous ne nous y arrêterons pas. Quelques mots seulement sur la genèse des classes sociales, si longuement traitée dans le *Manifeste*.

[1]) **MARX**, *Cap., l. c.*, p. 341.

Comme la lutte des classes constitue un des caractères fondamentaux du socialisme scientifique, il en sera traité plus loin d'une façon étendue. Qu'il nous suffise de constater ici que le *Manifeste* affirme la mobilité extrême des classes sociales, leur filiation, leur prépondérance successive et fatale. D'abord, la bourgeoisie s'élève contre la féodalité : des serfs du moyen âge naquirent les éléments des premières communes; de cette population municipale sortirent les éléments constitutifs de la bourgeoisie [1]. « La bourgeoisie est le produit d'une longue *évolution*, d'une série de révolutions dans les modes de production et de communication [2]; les moyens de production et d'échange, servant de base à *l'évolution* bourgeoise, furent créés dans le sein de la société féodale ; à un certain degré de développement de ces moyens de production et d'échange, les conditions dans lesquelles la société féodale produisait et échangeait ses produits, l'organisation féodale de l'industrie et de la manufacture, en un mot, les rapports de la propriété féodale cessèrent de correspondre aux nouvelles forces productrices. Ils entravaient la production au lieu de la développer. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait les briser; on les brisa. A leur place s'éleva la libre concurrence avec une constitution sociale et politique correspondante, avec *la domination économique et politique de la classe bourgeoise* [3]. Mais la bourgeoisie produit dans son sein ses propres fossoyeurs [4]) : les prolétaires. Avec le développement de la bourgeoisie, c'est-à-dire du capital, se développe le *Prolé-*

1) *Manifeste, l. c.* p. 7.

2) *Manifeste, l. c.*, p. 9.

Marx. *Misère, l. c.*, p. 176. Dans la bourgeoisie, nous avons deux phases à distinguer : celle pendant laquelle elle se constitua en classe sous le régime de la féodalité et de la monarchie absolue; et celle où, déjà constituée en classe, elle renversa la féodalité et la monarchie, pour faire de la société une société bourgeoise. La première de ces phases fut la plus longue et nécessita les plus grands efforts... Elle commença par des coalitions partielles contre les seigneurs féodaux.

3) *Manifeste, l. c.* pp. 15-16.

4) *Manifeste, l. c.*, p. 29.

*tariat*, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent plus dès que le travail cesse d'agrandir le capital [1]). « Le prolétariat passe par différentes phases d'*évolution* » [2]). Au début, masse disséminée sur tout le pays et désunie par la concurrence [3]), puis masse organisée contre les bourgeois pour le maintien des salaires, enfin armée de classe, de mieux en mieux disciplinée, de plus en plus puissante, aspirant à la conquête du pouvoir, à l'écrasement de la bourgeoisie : ce qui est inévitable [4]). Alors surgira à la place de l'ancienne société bourgeoise avec ses classes et ses antagonismes de classes une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous [5]).

Rassemblez maintenant les idées fondamentales, concernant la méthode, qui se dégagent de cette analyse de trois points importants du *Manifeste :* des forces productives, de la propriété et des classes sociales. Dans les trois domaines, nous ne voyons que des formes mobiles, changeantes, opposées. Métier, manufacture, fabrique — propriété féodale et propriété bourgeoise ; propriété privée et capital — nobles et bourgeois ; serfs, communiers, bourgeois; bourgeois et prolétaires. Aucune forme n'est immobile et immuable.

Rappelez-vous que dans chacun de ces domaines, chacune des formes est nécessaire ; qu'elle ne se concevrait pas si sa précédente n'existait pas ; que sa suivante ne pourrait exister si elle n'avait pas vécu. Elles sont enchaînées l'une à l'autre par les liens d'un développement organique. Les auteurs du *Manifeste* ont essayé de l'établir tant pour les forces produc-

1) *Manifeste*, *l. c.*, p. 18.
2) *Manifeste*, *l. c.*, p. 21.
3) *Manifeste*, *l. c.*, p. 21.
4) *Manifeste*, *l. c.*, p. 29.
5) *Manifeste*. *l. c.*, p. 47. MARX. *Misère*, *l. c.*, p. 177. " La condition d'affranchissement de la classe laborieuse c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchissement du tiers état, de l'ordre bourgeois fut l'abolition de tous les états et de tous les ordres. „

tives que pour les formes de la propriété et pour les luttes sociales : on a vu de quelle manière.

Si l'on se souvient qu'aux yeux des matérialistes historiques, à chacune des formes de production correspond toute une forme de superstructure civilisatrice familiale, religieuse, philosophique, il apparaîtra que tout ce que nous considérons comme des principes fixes, religion, famille, propriété, ne sont aux yeux du socialisme scientifique que des formes transitoires, variables d'un temps à un autre, d'une civilisation à une autre, d'une économie à l'autre, se succédant dans un ordre rigoureux de développement organique.

Rien n'est stable, fixe, immuable. Tout est passager, fugitif, fluant. Tout se meut et change d'une manière essentielle. Tout évolue....

*L'évolution*, voilà le terme approprié à la méthode qui se dégage de l'analyse que nous venons de faire. Il se retrouve en plusieurs endroits du *Manifeste* et toujours avec la signification précise que lui a donné le socialisme scientifique contemporain.

C'est le moment de se rappeler les origines philosophiques des auteurs du *Manifeste*.

En Allemagne, depuis 1830, jusqu'à l'apparition du *Manifeste*, règne en souveraine incontestée la philosophie hégélienne[1].

[1]) Engels, *Ludwich Feuerbach* (*Ère nouvelle*, avril 1894, p. 443.)
La véritable grandeur et le caractère révolutionnaire de la philosophie hégélienne consistent en ce qu'elle bat en brèche, une fois pour toutes, la prétention à une validité définitive de toutes les créations de la pensée et de l'action humaines. Pour Hégel, la vérité philosophique qu'il s'agissait de connaître, n'était plus une collection de propositions dogmatiques toutes faites, lesquelles, une fois trouvées, ne demandent qu'à être apprises par cœur; *la vérité désormais gisait dans le procès même, dans l'intelligence de la longue évolution historique de la science*, qui s'élève du degré inférieur à des degrés toujours plus hauts de la connaissance, sans jamais, toutefois, atteindre, par la découverte d'une soi-disant vérité absolue, ce sommet où il n'y a pas d'au-delà, et où la science n'a plus qu'à se croiser les bras et à rester bouche bée devant la vérité absolue conquise. Et ce qui était vrai pour le domaine des connaissances philosophiques s'applique à celui de toutes les connaissances et à celui de l'activité pratique. „

Son principal caractère se résume dans sa méthode dialectique, « cette force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister et qui est la tendance de la raison à se retrouver, à se reconnaître elle-même en toute chose [1]). La triade hégélienne est la mine qui fit sauter les méthodes métaphysiques antérieures.

D'après cette méthode le monde tout entier, naturel, historique et intellectuel est représenté comme un *processus*, c'est-à-dire, comme étant dans un changement, une transformation, et un développement constants, et où l'on essaya de saisir la liaison intime qui fit un tout de ce mouvement et de ce développement.

Les jeunes hégéliens reprirent cette conception évolutionniste du monde. Ils sauvèrent le contenu, *le fond* de l'hégé-

[1]) HÉGEL. *Logique*, t. 3.

MARX, *Misère*, p. 97.

" Mais qu'est-ce donc que cette méthode absolue ? L'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement à l'état abstrait. Qu'est-ce que le mouvement à l'état abstrait ? La formule purement logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? A se poser, à s'opposer, à se composer ; à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse ; ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation.

" Comment fait-elle, la raison, pour s'affirmer, pour se poser en catégorie determinée ? C'est l'affaire de la raison et de ses apologistes.

„ Mais une fois qu'elle est parvenue à se poser en thèse, cette thèse, cette pensée, opposée à elle-même, se dédouble en deux pensées contradictoires, le positif et le négatif, le oui et le non. La lutte de ces deux éléments antagonistes constitue le mouvement dialectique. Le oui devenant non, le non devenant oui, le oui devenant à la fois oui et non, le non devenant à la fois non et oui; les contraires se balancent, se neutralisent, se paralysent. La fusion de ces deux pensées contradictoires constitue une pensée nouvelle, qui en est la synthèse. Cette pensée nouvelle se dédouble encore en deux pensées contradictoires, qui se fondent à leur tour en une nouvelle synthèse. De ce travail d'enfantement naît un groupe de pensées. Ce groupe de pensées suit le même mouvement dialectique qu'une catégorie simple, et a pour antithèse un groupe contradictoire. De ces deux groupes de pensées naît un nouveau groupe de pensées, qui en est la synthèse.

" De même que du mouvement dialectique de catégories simples naît le groupe, de même du mouvement dialectique des groupes naît la série, et du mouvement dialectique des séries naît le système tout entier. „

lianisme. Ils critiquèrent et abattirent le contenant, la *forme* de la philosophie de Hégel.

Pour Hégel la dialectique est l'évolution indépendante de l'Idée [1]. L'Idée absolue est l'âme vivante du monde entier existant. Dans la nature comme dans l'humanité, l'Idée — dont la réalité n'est que la fuyante image — est en cours de s'accomplir progressivement. Dans ce système, la conception de l'histoire, par exemple, n'est que l'étude du développement de l'Idée. Somme toute, le mouvement dialectique de Hégel n'est que le calque du mouvement propre de l'Idée.

Vinrent les néo-hégéliens, Feuerbach en tête. Ils contestèrent l'idéalisme de Hégel. Ils professaient le matérialisme mais adoptaient la méthode dialectique.

« Pour Hégel, dit Marx, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. « ... Hégel a défiguré la dialectique par le mysticisme; mais ce n'en est pas moins lui qui a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable. »

« Nous nous mîmes en devoir, dit Engels [2] de concevoir les notions de notre cerveau d'une façon matérialiste, comme les images des choses réelles, au lieu de concevoir les choses réelles comme tel ou tel degré de l'Idée absolue. De cette façon *la dialectique n'était plus que la science des lois générales du mouvement*, tant du monde extérieur que de la pensée

[1]) MARX, *Misère, l. c.*, p. 99.

" Pour Hégel, tout ce qui s'est passé et ce qui se passe encore est tout juste ce qui se passe dans son propre raisonnement. Ainsi la philosophie de l'histoire n'est plus que l'histoire de la philosophie, de sa philosophie à lui. Il n'y a plus " l'histoire selon l'ordre des temps ", il n'y a que " la succession des idées dans l'entendement. "

[2]) ENGELS, *Fuerbach, l. c.*, p. 10.

humaine ; deux séries de lois qui, bien qu'identiques pour le fond, se distinguent pour la forme, en ce que le cerveau humain peut les appliquer consciemment, tandis que dans la nature, et jusqu'à ce jour, en grande partie, dans l'histoire de l'humanité aussi, elles s'accomplissent et s'imposent sous la forme d'une nécessité extérieure, à travers une interminable série d'accidents apparents. De cette manière, *la dialectique des idées fut elle-même réduite à n'être plus que le reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel*, et la dialectique hégélienne, qui se tenait sur la tête, fut dès lors posée sur les pieds. »

Il importe d'insister sur la notion évolutionniste des auteurs du *Manifeste*. De la connaissance de cette méthode dépend l'intelligence du Marxisme : Engels ne cessait de le répéter ; aussi insiste-t-il vivement sur l'*Entwicklung* en plusieurs passages de ses ouvrages. C'est en nous inspirant de ces écrits [1]) surtout que nous essayerons d'exposer la nature intime de l'évolution marxiste.

Le monde matériel et perceptible par les sens est la seule réalité. Notre conscience et notre pensée sont le produit d'un organe matériel, du cerveau : la matière n'est pas un produit de l'esprit ; au contraire, l'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière. L'idée n'est que le reflet des choses dans le cerveau.

Soumettons à l'observation intellectuelle la nature, l'histoire humaine et notre propre activité mentale. Ce qui d'abord s'offre à nous, c'est *l'image d'un enchaînement interminable de faits*, reliés les uns aux autres, agissant les uns sur les autres — où rien ne reste où il était, ni ce qu'il était, ni comme il était ; — mais où tout se meut, se transforme, va et vient, devient et périt.

Arrêtez votre attention sur quelques espèces d'êtres en par-

[1]) Surtout de son étude sur Ludwig Feuerbach et de son livre sur *Duhring's Umwälzung der Wissenschaft*.

ticulier, et la même image de mouvement, du devenir et du périr, se présente.

Voici l'être organique : A quel moment existe-t-il? Où est la limite rationnelle au-delà de laquelle la destruction de l'enfant dans le sein de la mère serait un assassinat? Et pendant la vie, dans le même instant, il est lui-même et un autre lui-même ; dans le même moment, par le fait de la respiration, il assimile des matières étrangères et désassimile sa propre matière ; dans le même instant, par le phénomène vital, des cellules de son corps meurent et d'autres se créent ; dans un temps plus ou moins long, sept ans dit-on, la matière de son corps est renouvelée entièrement et remplacée par d'autres atomes de matière ; de sorte que tout être organique est toujours lui-même et non lui-même [1]. Et la mort, est-il si facile de fixer le moment de la mort ? « La recherche physiologique a démontré que la mort n'est pas un phénomène instantané, mais un procès d'une très longue durée ». « En regardant la chose de plus près nous voyons que les deux pôles d'une antinomie, le positif et le négatif, sont aussi inséparables qu'opposés l'un à l'autre, s'entrepénétrant mutuellement en dépit de toute leur opposition » [2].

De même, la cause et l'effet sont des idées qui n'ont de valeur que dans leur application aux cas isolés ; mais envisagez ce cas isolé dans sa réalité, dans ses relations générales avec le reste de l'univers, vous verrez comme la cause et l'effet « se confondent et s'évanouissent dans l'enchaînement d'une réciprocation universelle » : ce qui était cause à un endroit et à un moment devient effet dans un autre endroit et dans un autre moment, et *vice-versa*.

Or, la philosophie qu'est-elle sinon le reflet de ce *processus* dans le cerveau ? Ce qui apparaît, ce sont donc des choses en mouvement ; le mouvement des choses est donc la loi de

[1] ENGELS, *Soc.*, *l. c.*, p. 18.
[2] ENGELS, *l. c.*, p. 18.

l'esprit. La loi de l'esprit est, par conséquent, *la dialectique* [1]) ou la méthode philosophique du mouvement.

La dialectique seule, au dire des marxistes, tient compte des infinies actions et réactions, des devenir et des mourir, des progrès et des dégénérescences ; seule elle reflète l'univers tel qu'il est, son développement et celui de l'humanité.

La dialectique ainsi exposée est la méthode des néo-hégéliens. C'est cette méthode qui fut appliquée en Allemagne à l'explication des découvertes dans les sciences naturelles, dans la science religieuse, dans les sciences philosophiques et juridiques.

Le grand mérite de Marx est de l'avoir appliquée à l'économie ou plus précisément à la science sociale.

« Le problème était, d'abord, de déterminer la place historique de la production capitaliste dans le développement de l'humanité, de prouver sa nécessité pour une période historique donnée, et, par celà même, la nécessité aussi de sa chute future ; et puis, de mettre à nu son caractère intime encore caché, la critique jusque-là s'étant occupée plutôt à peindre les incongruités qu'elle avait produites, qu'à rechercher les causes qui déterminaient ces incongruités » [2]).

Marx et Engels fournirent leur solution d'abord dans le *Manifeste communiste*, puis dans leurs nombreux écrits subséquents.

Nous avons donné l'exposé de la théorie matérialiste de l'histoire [3]). Nous expliquerons plus loin la théorie de la *plus-value*. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que la méthode qui domine ces deux exposés est nettement évolutionniste dans le sens que nous venons de donner à ce mot. On ne saurait comprendre les théories historiques et économiques

1) MARX. *Misère, l. c.*, p. 103. « Ce qui constitue le mouvement dialectique, c'est la coexistence des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle. »

2) ENGELS, *Soc. l. c.*, p. 21.

3) Voir le numéro de la *Revue néo-scolastique*, 1er août 1896.

du *Manifeste* sans être pénétré de la dialectique des néo-hégéliens.

Le matérialisme historique professe que les événements sociaux ne sont que les épiphénomènes des phénomènes économiques ; il affirme qu'à toutes les époques l'économie est la base de la civilisation ; la théorie évolutionniste expose que ces époques sont dépendantes l'une de l'autre, dans des rapports de rigoureuse filiation ; ce sont des moments nécessaires d'un même développement organique dans lequel les vides et les inutilités n'existent pas ; tout se lie dans le développement successif des forces productives et de la superstructure civilisatrice : ce lien c'est l'application de la méthode évolutionniste.

Au fond, toute la théorie marxiste sur les forces productives se résoud dans la triade dialectique : Pour ne parler que de l'époque analysée dans le *Manifeste*, le métier forme la thèse ou l'affirmation, la manufacture et la fabrique l'antithèse ou la négation, et le collectivisme sera la synthèse ou la négation de la négation.

Pour la propriété il va sans dire que la propriété privée est l'antithèse ou la négation de la propriété collective. L'appropriation capitaliste constitue la première négation de la propriété privée. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation, c'est la négation de la négation ou la possession commune de tous les moyens de production avec appropriation individuelle des moyens de consommation.

Pour les classes sociales, il en est de même. La bourgeoisie est l'antithèse ou la négation de la féodalité et le prolétariat est la négation de la négation ou l'antithèse de la bourgeoisie. Viendra plus ou moins tard la synthèse par l'abolition de toute classe dans le sein du prolétariat, arrivé à son plein épanouissement sous le collectivisme.

Pour la famille, il en est de même. La promiscuité est la thèse ; la monogamie l'antithèse ; la forme de l'union libre sera la synthèse.

De même l'organisation politique. L'état fondé sur la *gens* est la thèse ; l'état fondé sur la domination d'une classe, l'antithèse ; l'état fondé sur l'administration des choses, la synthèse.

Ainsi en est-il de toutes les institutions de la superstructure civilisatrice qui suivent, d'ailleurs, le sort des forces productives. La triade dialectique les domine. Toutes sont soumises à l'évolution. Tout devient, naît et périt. La science ne connaît plus rien de définitif, d'absolu, de sacré ; « en toutes choses elle découvre un côté par où elles sont périssables, rien ne trouve grâce devant elle, si ce n'est le procès ininterrompu du devenir et du périr, le mouvement ascensionnel qui va sans cesse de ce qui est moins parfait à ce qui est plus parfait ».

On peut s'étonner de ce que la méthode dialectique ait mis si longtemps à manifester sa supériorité. Pourquoi, sera-t-on tenté d'observer, pourquoi n'a-t-on découvert cette philosophie du mouvement qu'au XIX[e] siècle ? Que fait-on des autres systèmes ? Comment les Marxistes comprennent-ils l'histoire des théories philosophiques ? Voici :

L'ancienne philosophie grecque avait formulé les éléments de la méthode dialectique. Héraclite disait déjà : *Tout existe et tout n'existe pas*, car tout est fluent, tout est dans une éternelle transformation, dans un éternel devenir et périr [1]). Mais cette manière de voir, qui exprime le caractère général du tableau qu'offre à notre observation l'ensemble des phénomènes du monde réel, laisse échapper les détails. Or, comment se faire une idée exacte de l'ensemble, si on ne connaît les détails ? Pour connaître ces détails, il faut recourir à l'analyse individuelle de chacune des espèces de phénomènes ; il faut étudier leurs qualités, leurs propriétés, leurs causes, leurs effets. Ceci est le problème des sciences naturelles et historiques. Or, les commencements des sciences naturelles exactes ne furent élaborés que par les Grecs de la période alexan-

[1]) ENGELS. *Soc.*, l. c., p. 17

drine et plus tard par les Arabes du Moyen Age. « Une vraie science naturelle ne date que de la deuxième moitié du xv[e] siècle et a progressé depuis avec une rapidité croissante ».

Mais l'habitude d'étudier ainsi les corps organiques dans leur isolement, dans leur repos, en dehors des relations réciproques qui les relient à l'ensemble du monde, cette habitude passa, grâce à Locke et à Bacon, dans la philosophie et produisit « l'étroitesse spécifique des siècles derniers », la méthode métaphysique.

« Pour le métaphysicien, les choses et leurs reflets intellectuels, les notions, sont des objets d'analyse isolée, devant être considérés les uns après les autres, les uns sans les autres ; des objets invariables, fixes, immobiles, donnés une fois pour toutes ; il pense par antithèses dépouillées de tous termes moyens ; il parle par oui et par non ; tout ce qui est au delà est sans valeur ; pour lui, une chose existe ou n'existe pas ; une chose ne peut-être elle-même et une autre chose en même temps : la positif et le négatif s'excluent absolument ; la cause et l'effet sont en roide opposition l'une à l'autre » [1]).

Cette méthode métaphysique put règner aussi longtemps que les sciences naturelles restèrent dans l'enfance. Les Français du xviii[e] siècle, par exemple, comme les Allemands du commencement du xix[e] siècle, regardaient la nature comme un tout invariable, se mouvant dans des cercles de révolution étroite, composés de corps célestes éternels, ainsi que l'enseigne Newton, avec des espèces invariables d'êtres organiques, ainsi que l'enseigne Littré.

Mais la science contemporaine changea peu à peu tout cela d'après la quantité de matériaux positifs découverts : elle enseigna que la nature, « elle aussi, a son histoire dans le temps, les corps célestes et les espèces organiques, qui peuvent y vivre dans des circonstances favorables, naissent et périssent ».

1) Engels, *Soc. l. c.*, p. 18.

A la suite de ces faits constatés dans les sciences naturelles, une révolution devait se faire et se fit dans la philosophie. La métaphysique était incompatible avec la science nouvelle ; de là « les conflits qui naissent entre les découvertes scientifiques et la méthode intellectuelle courante ».

La dialectique seule s'accommodait avec l'esprit nouveau. Voilà pourquoi le matérialisme moderne, résumant en un tout les progrès récents des sciences naturelles, est essentiellement dialectique et n'a que faire d'une philosophie prétendant régenter toutes les autres sciences. « Dès que chaque science spéciale est obligée de se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'ensemble des faits naturels et historiques, et de nos connaissances sur ces faits, toute science particulière qui aurait pour domaine exclusif cet ensemble devient inutile. A la philosophie qui embrassait toutes les sciences, il ne reste plus qu'une science : la science de la pensée et de ses lois, la logique et la dialectique. Toutes les autres se résolvent dans la science positive de la nature et de l'histoire. »

*(à suivre)* CYR. VAN OVERBERGH

1) ENGELS, *Soc. l. c.*, p. 19.
2) ENGELS. *Soc. l. c.*, p. 20.

# Mélanges et Documents

VI.

## Le Congrès international de Psychologie à Munich.

Le Congrès de Munich [1]) a eu comme destinée d'être une assemblée assez plénière des plus récentes nuances aussi bien que des écoles fondamentales et séculaires de psychologie. Néo-criminalistes, pédagogues modernistes, télépathes promoteurs d'hypnotisme autant que spiritualistes animistes, idéalistes et matérialistes y ont eu des contingents ou des groupes. Malgré la sérénité ordinaire aux communications scientifiques des assemblées, on y a eu parfois des séances plus marquées d'opposition et de discussion, luttes de tendances et de doctrines. Un des événements a été, à cet égard, une séance consacrée à la discussion du rapport du professeur Flechsig. On sait que le savant anatomiste a été assez heureux pour appliquer aux coupes du cerveau des procédés de coloration qui ont permis de montrer que, à mesure que grandit l'embryon et l'enfant, certaines substances chimiques caractéristiques apparaissent graduellement dans les différents centres du cerveau. L'ordre d'apparition et de développement dans ces diverses régions correspond assez sensiblement au développement des fonctions qu'on y localise. — Ces découvertes du professeur de Leipzig sont déjà relativement anciennes, néanmoins il a pu intéresser vivement par une suite de projections et mettre sous les yeux de l'assemblée des coupes anatomiques teintées qui ont illustré très nettement sa conférence. Assez sobre d'inductions sur ces faits qui intéressent certainement la psychologie, le rapporteur n'a pas été imité sur ce point par les orateurs qui lui ont succédé.

Généralisant le débat, on discute entre physiologistes anatomistes d'une part, et spiritualistes idéalistes d'autre part.

[1]) Du 4 au 7 août 1896.

Puisque, disent les uns, l'anatomie aidée du microscope a donné dans le cas de Flechsig des résultats utiles à la psychologie, le microtome et le microscope sont des outils de progrès pour la psychologie. C'est désormais aux anatomistes seuls à s'occuper de psychologie.

De grâce, ne nous expulsez pas, répondent les psychologues attitrés. Restez chez vous, anatomistes, et restons, nous, dans notre domaine propre. L'étude du moi par la conscience c'est là le domaine de la psychologie, et toute l'anatomie ne peut tenir lieu de conscience comme instrument de travail psychologique. Comment dès lors nier l'utilité du conscient ?

Entre ces extrêmes, d'autres inclinent non pas à rester cantonnés psychologues dans l'analyse du conscient et anatomistes limités aux simples topographies somatiques, mais à admettre de part et d'autre les travaux dirigés par des échanges de vues et l'action commune pour traiter dans les meilleures conditions les questions aux confins des deux sciences. Ce n'est pas toujours commode. Les vocabulaires différents sont d'une grande difficulté. M. Marillier, dans la *Revue Philosophique* octobre 96), rendant compte du travail de Flechsig au point de vue philosophique, les résume par cette conclusion. " Le nouveau-né a donc conscience divisée en plusieurs régions distinctes et ses perceptions de classes distinctes ne peuvent pas s'associer entre elles. „ Or, au point de vue psychologique une conscience divisée est d'une précision qui laisse sans doute à désirer; il est difficile en effet de se rendre compte d'états de conscience où la coexistence des perceptions simultanées ne peut se manifester en aucune façon et où la conscience est remplacée par des consciences. D'ailleurs, comme le remarquent Flechsig et Marillier, ces régions ne sont pas isolées anatomiquement mais reliées à un poste central. A l'unité de la conscience correspond ainsi anatomiquement une centralisation des différentes régions de localisation vers un centre fondamental unique.

Par là, les localisations attestent donc une subordination unique qui est philosophiquement le caractère de l'organisme.

Pour être primitivement indépendantes entre elles, les trois zones que reconnaît Flechsig sont, dès l'origine, toutes trois reliées à une zone " qui doit être considérée, dit M. Marillier, comme le *vrai* „ *centre* de l'écorce cérébrale; ce n'est qu'ainsi, ajoute-t-il, que se „ peut établir une véritable unité dans le mécanisme psychique. „

Qu'il y ait une telle coordination anatomique, c'est certes un fait

favorable à la thèse spiritualiste de l'unité du principe qui informe organiquement le corps en organisme vivant. Mais, autant ce fait est favorable à la thèse psychologique, autant l'expression dont se sert M. Marillier peut y être contraire, s'il entend par mécanisme psychique la conscience. La psychologie ne pourra jamais considérer formellement des voies anatomiques comme étant l'acte, mais seulement comme une condition de celui-ci. Flechsig a pu, en amplifiant ses premières recherches, distinguer différents centres fonctionnels de projection et de relations extérieures à la fois sensitifs et moteurs. —Au surplus, deux autres rapporteurs, MM. Edinger et Obersteiner, ont insisté sur ces considérations. M. Edinger indique avec quel soin de méthode il faut procéder pour établir qu'une structure anatomique est condition essentielle d'exercice de telle ou telle fonction psychique. Selon lui, une condition de succès est de n'aborder encore que les fonctions les plus simples.

Ce sont ces principes de critique scientifique que M. Obersteiner applique aux conclusions de Flechsig. La physiologie des appareils conducteurs est à faire, elle manque complètement pour étayer solidement les hypothèses de Flechsig.

La pathologie est invoquée par Flechsig pour prouver que la conscience est conditionnée par le bon état de l'écorce cérébrale et spécialement que les fonctions d'association et des sens sont liées à l'intégrité de zones corticales déterminées.

Tout ce qu'on peut dire, dit le rapporteur, c'est que l'intégrité corticale est nécessaire à une conscience normale; mais comment aller plus loin et dire limitativement que c'est la seule condition immédiate. Les voies intra-cérébrales qu'on découvre sont sans doute des moyens de transmission des excitations, mais constituent-ils à eux seuls des centres fonctionnels dans le sens strict de la théorie des localisations ? [1])

Un second fait marquant de la section d'anatomie et de physiologie du système nerveux est apporté par M. H. E. Hering. Confirmant et étendant la portée des recherches de Scherrington et Mocett, il livre ce fait significatif qu'un nerf centripète venant à être lésé, les mouvements volontaires correspondants cessent complètement ou par-

[1]) Nous apprenons avec plaisir que notre savant collègue de Louvain, M. le professeur Van Gehuchten vient de faire sur les découvertes de Flechsig un rapport très complet à la société scientifique.

tiellement d'être possibles, quoique les centres nerveux conservent leur excitabilité et que ces nerfs moteurs restent conducteurs des mouvements centrifuges. Ce qui devient impossible, par défaut d'excitations sensibles, ce n'est pas d'exécuter le mouvement mais de le commander ; c'est en quelque sorte la traduction physiologique de l'adage " *ignoti nulla cupido, ignoti nulla volitio* „.

Les connaissances que fournissent les nerfs centripètes, viennent-elles à devenir impossibles par la lésion de ces nerfs, aussitôt nous tombons dans l'ignorance de ces membres desservis par ces nerfs, et aussi nous perdons la notion des objets que ces membres servaient à reconnaître ; comment, dès lors, songer à nous porter vers des objets inconnus et à manœuvrer par des membres devenus inconnus ?

Dans une autre section le Dr Sollier s'est occupé aussi de suppressions de sensibilité. — La suppression des seules sensations se rapportant aux organes de la vie végétative (cénesthésie) entraîne des troubles psychologiques profonds ; le Dr S. croit pouvoir conclure que notre personnalité morale, autrement dit notre caractère a, pour fondement, " les impressions venues de nos organes de la vie végétative, „ tandis que les impressions fournies par nos sens proprement dits „ contribuent surtout au développement de notre personnalité intel- „ lectuelle „.

Pour être relativement bien moins intenses que celles qui font connaître les objets extérieurs, les impressions cénesthésiques émotionnent néanmoins bien plus profondément. C'est que de ces dernières dépendent directement l'individu et l'espèce. De même, des sensations épidermiques très faibles de souffle ou de température peuvent mettre en violent émoi, alors que des impressions plus fortes restent indifférentes. De même, comme le dit Ludwig, les dangers, les grandes aubaines, le plus fréquemment sont révélés aux animaux bien plus par des sensations menues et lointaines que par des sensations de contact fortes, comme le sont les forts contacts et les pressions. Aussi a-t-on à l'expérimentation un trouble profond, un émoi de tout l'organisme pour une approche presqu'imperceptible, un souffle ou toute sensation légère qui surexcite l'attention, parce qu'elle avertit et passionne l'être d'effroi, d'attente ou d'espérance de bien être.

La cénesthésie, contrairement à ce que semble conclure le Dr Soullier, n'a pas seule le privilège de surexciter ainsi, elle n'est qu'un genre dans ces sensations peu accentuées qui sont néanmoins pré-

pondérantes pour le soin de conservation. C'est précisément cette reconnaissance primaire du principe de finalité en physiologie qui, dès la séance d'ouverture solennelle. a été proclamée très nettement par une des principales personnalités du congrès, M. Charles Richet, choisi avec Ribot pour présider le prochain congrés à Paris en 1900.

" Je dois, disait textuellement Richet, faire ici un aveu formel: c'est „ que le principe d'une cause finale, qui me paraissait autrefois très „ ridicule, me paraît aujourd'hui, après longues réflexions, absolu- „ ment nécessaire en physiologie. „

L'application que fait le savant français de ce principe se résume dans cette proposition que la douleur est en rapport avec la finalité des êtres sensibles; il ajoute : " c'est leur seule défense préventive psychologique, „ il précise encore cette dernière conclusion en lui donnant une forme métaphysique qui fait de la douleur la base de toute moralité. Combattant les stoïciens, il établit assez facilement contre eux que la douleur est un mal; puis, de là généralisant en épicurien, il affirme que la douleur est non seulement un mal mais qu'elle est le mal, et qu'en l'evitant, nous n'accomplissons pas seulement une loi naturelle mais la loi naturelle et notre finalité. Son épicuréisme, d'ailleurs, reste assez tolérant, et se borne à taxer de sottise ceux qui fuient autre chose que la douleur, — épicuréisme aussi vaguement altruiste, qui prescrit d'éviter dans une mesure d'ailleurs non définie la douleur des autres, la douleur des animaux. Cet altruisme fait ici en réalité assez médiocre figure; car d'une part, si nous évitons de faire ou de laisser souffrir, ce ne peut être qu'à raison de la sympathie douloureuse que nous en aurons, et alors c'est toujours notre propre souffrance épicurienne qui nous guide; ou bien d'autre part, la souffrance d'autrui ne nous cause aucune sympathie douloureuse, et alors, si elle nous laisse insensibles, pourquoi faire obstacle à la souffrance d'autrui, puisque, selon Richet, ce qu'il faut éviter c'est bien la douleur que nous ressentons et parce que nous la ressentons douloureuse.

Deux autres communications ont eu lieu pendant la séance solennelle d'ouverture du congrès : c'est d'abord un travail du professeur von Liszt sur la définition de la responsabilité légalement punissable. — D'après M. von Liszt, on doit tenir un homme pour responsable tant qu'une maladie mentale n'est pas venue rendre anormales ses réactions volontaires aux excitations.

La peine est définie à une excitation à laquelle correspond normalement l'amendement. De cette définition M. von Liszt conclut que

le criminel d'habitude, par le fait même qu'il est récidiviste, ne réagit plus aux excitations pénales comme l'homme normal. Dès lors ce professeur tire cette conclusion paradoxale que le criminel d'habitude n'est plus punissable ; la société peut encore se protéger en l'empêchant de nuire, elle ne peut plus le punir. La récidive répétée enlève la liberté, il n'y a plus dans ce cas aucune responsabilité. — En ouvrant le congrès, le Ministre de l'instruction et des cultes avait précisément exprimé l'espoir que les travaux du congrès respecteraient et défendraient la vraie doctrine de la responsabilité. On voit que, dès le début, il s'est trouvé un orateur qui n'a guère réalisé l'attente du Ministre bavarois.

Il est vrai de dire que le professeur criminaliste ne présente sa théorie que timidement et, ainsi qu'il le dit lui-même, " comme une solution pour l'avenir. „ Il reconnaît que présentement les idées morales ne sont guère faites encore pour s'accommoder de cette très commode irresponsabilité qui couvrirait tous les criminels d'habitude.

Le Dr von Liszt admet que, pratiquement, les malades proprement dits, profitent seuls des justifications criminalistes en attendant que, le progrès aidant, tous les criminels, d'habitude même exempts de tares physiques, bénéficient de leur habitude comme d'une tare psychologique pour se voir accorder l'irresponsabilité. Il faut convenir qu'alors la situation du criminel d'habitude laissera fort à envier à celle de son congénère, simple criminel accidentel.

On nous permettra de borner ici ces notes qui n'ont d'autre but que de relater les quelques grands courants tendentiels de philosophie générale qu'on a pu voir se manifester au congrès.

Le grand intérêt de pareilles assemblées n'est pas dans ces discussions doctrinales; il réside moins dans les conclusions philosophiques et métaphysiques que dans les innombrables études scientifiques de faits psychologiques et physiologiques.

Qu'on songe que le congrès de Munich (440 membres) est le premier congrès consacré à toute l'étendue de la psychologie; les deux précédents étaient réservés par les organisateurs, l'un à la psychologie physiologique (Paris 1889), l'autre, plus étendu, à la psychologie expérimentale (Londres 1892).

Des 160 communications, faites à Munich, le grand nombre est consacré à mettre en lumière objectivement par l'étude scientifique expérimentale ou statistique une question ou un chapitre spécial, de façon à former une monographie utile et objective.

ARMAND THIÉRY.

## VII.

# Chronique Philosophique.

I. Les Kantstudien. — II. L'édition des œuvres de Descartes. — III. Nécrologie philosophique.

## I.

Sous le titre de *Kantstudien* [1]), M. H. Vaihinger, professeur de Philosophie à l'Université de Halle, vient d'éditer, en collaboration avec des savants bien connus dans le monde philosophique, une revue spécialement consacrée à Kant et au Kantisme. Sans contredit, cette œuvre nouvelle est significative de l'intense faveur dont jouit en ce moment le philosophe de Kœnigsberg ; elle est l'aboutissant naturel de ce mouvement d'idées parti de 1860, et qu'on a appelé " le retour vers Kant „.

Le programme de la Revue nouvelle est vaste : il comporte l'étude approfondie des œuvres de Kant et du milieu historique qui les a vues naître ; il embrasse aussi toute la philosophie contemporaine, car il n'est pas un système, une école, qui ne se rattache à Kant, soit pour le combattre, soit pour le défendre. Le Kantisme préoccupe les esprits dans les deux mondes ; aussi ce sera un des attraits principaux de la Revue nouvelle de nous renseigner sur le Kantisme dans les divers pays civilisés.

Disons enfin que les " Kantstudiën „ veulent faciliter la nouvelle édition des œuvres de Kant dont l'Académie des sciences de Berlin a pris l'initiative.

## II.

La France aussi fait les honneurs à " son philosophe „ national, Descartes. A l'occasion de son troisième centenaire, la *Revue de métaphysique et de morale* vient d'entreprendre une réédition critique et complète de ses œuvres. La livraison de Juillet dernier est consacrée toute entière au maître et contient d'excellentes études de MM. Berthet, Natorp, Gilson, Hannequin, Schwarz, Tannery, Korteweg, Boutroux, Brochard, Lauson, Blondel, Tocco, Ch. Adam. Il est inté-

[1]) *Kantstudien*. Philosophische Zeitschrift hrgg. von Dr Hans Vaihinger.— Verlag von Leopold Voss in Hamburg.

ressant de constater que presque toutes ces études ont une portée *historique*, et à ce titre leur valeur est incontestable. Leur tendance apologétique est moins accentuée. Au reste, Descartes est avant tout pour les Français un maître de la prose, un écrivain classique que l'on propose à l'admiration des lycéens. Comme chef d'école, son étoile pâlit, et le spiritualisme outrancier, qui se réclame de sa doctrine, voit ses positions ébranlées par les découvertes de la psychophysiologie.

Le succès de la réédition des œuvres de Descartes n'en est pas moins assuré, comme le serait celle des écrits de tout grand Français. Confiée à des mains savantes, elle présente les garanties qui font les œuvres durables.

III.

L'année académique 1895-1896 a vu mourir plusieurs personnalités marquantes en philosophie. Nous citerons :

1. Albert Stöckl, né à Möhren, le 15 mars 1823, mort à Eichstätt le 16 novembre 1895, un vrai polygraphe, dont le mérite principal est d'avoir mis en honneur l'étude de la philosophie médiévale. Il est avec Hauréau le pionnier d'un domaine historique trop longtemps laissé en friche, mais il a sur le savant français, cette immense supériorité qu'il joint à l'érudition l'intelligence exacte des doctrines scolastiques.

2. Jules Simon, né le 27 décembre 1814 à Lorient, mort le 11 juin — un des protagonistes du spiritualisme français, disciple de Cousin, mais disciple original et influent.

3. A. Barberis, né à Montisferrati le 14 janvier 1847, mort le 2 juin à Rome. Le chanoine Barberis fut un des principaux représentants du Thomisme en Italie. — Il fonda à Plaisance une revue " Divus Thomas " qu'il sut soutenir par l'éclat de ses études philosophiques.

4. J. Delbœuf, né à Liége en 1831, et professeur à l'Université de cette ville, où il mourut le 14 août dernier. Philosophe doublé d'un philologue, Delbœuf s'est surtout fait connaître par ses travaux psychologiques, et, à la fin de sa carrière, par ses expériences hypnotiques.

5. R. Avenarius, professeur à l'Université de Zurich et directeur de la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, mort le 18 août dernier.

M. D. W.

# Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

## VI

## NOMINATIONS PROFESSORALES.

1° M. Crahay Édouard, docteur en droit, licencié en philosophie selon saint Thomas, est chargé du cours de sociologie dans la faculté de droit de l'Université de Liége.

2° M. Decraene Georges, docteur en droit, docteur en philosophie et lettres, licencié en philosophie selon saint Thomas, est chargé dans la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége, du cours d'exercices spéciaux facultatifs sur la philosophie, institué par l'arrêté royal du 12 décembre 1883.

3° M. Forker Michael, ancien élève de l'Institut est nommé professeur de philosophie à Maynooth (Irlande). Il existe à Maynooth une institution appelée *Dunboy Institution*, dont les chaires d'enseignement s'obtiennent par voie de concours. M. Forker est le lauréat du concours de 1895-1896.

4° M. Halleux Jean, docteur en droit et docteur en philosophie selon saint Thomas est chargé du cours de sociologie dans la faculté de droit de l'Université de Gand.

# Comptes-Rendus

---

Andrew Lang. — *Mythes, cultes et religion,* traduit, avec la collaboration de A. Dirr, et précédé d'une introduction par Léon Marillier. Paris, Alcan 1896. xxviii-680 p.

Tous ceux qui s'occupent de psychologie religieuse, de mythologie et de folklore reconnaissent en M. Lang un des savants et des penseurs qui ont le plus contribué à mettre en lumière ces obscurs problèmes et à faire entrevoir leur solution. Successivement, ses *Custom and Myth,* son introduction à la version anglaise des contes de Grimm, son article *Mythology* de l'*Encyclopœdia Britannica* (traduit en français par M. Parmentier et préfacé par M. Ch. Michel), ses études sur les Contes de Perrault, sur Cendrillon, sur Psyché, sur le second livre d'Hérodote, enfin surtout son grand ouvrage *Myth, Ritual and Religion,* paru en 1887, l'ont mis au premier rang des chercheurs dans ce domaine et en belle posture de chef d'école. Entrant audacieusement dans la voie nouvelle tracée par Tylor et Mannhardt, il a donné à la théorie " anthropologique " sa forme actuelle et a pu assister à son triomphe. C'est lui qui a porté les plus rudes coups à la théorie " aryenne " sur la genèse des mythes, en particulier à l'ingénieux système philologique de M. Max Müller; tandis que, d'autre part M. Bédier, en son beau livre : les *Fabliaux,* ébranlait fortement la théorie de Benfey sur la diffusion des contes. C'est ce dernier et capital ouvrage de M. Lang, dont M. Marillier présente au public français, une élégante et fidèle traduction, enrichie des intéressantes notes de M. Knappert.

On connaît le système du savant anglais. Les mythes, à l'origine, sont de vraies croyances (et non des formules métaphoriques) dont les bizarreries — autant que les curieuses similitudes — doivent s'expliquer par l'état d'esprit — partout sensiblement le même — de nos primitifs ancêtres, absolument comme les grossières croyances des sauvages d'aujourd'hui nous paraissent s'expliquer sans peine

par leur misérable état mental. A la lumière de ce principe, il étudie la psychologie du sauvage, ses idées sur le monde, sur la nature inanimée et vivante ; il compare spécialement les mythes cosmogoniques des races inférieures à ceux des peuples aryens et il passe en revue complète, après les monstrueuses mythologies des Australiens, des Hottentots et des Boschimans, des Mélanésiens et des Maoris, des Esquimaux et des Aztèques, celles de l'Égypte, de l'Inde et de la Grèce, pour signaler dans ces dernières les éléments irrationnels qui s'attestent comme d'antiques *survivances*. Le point faible du système, c'est que trop souvent l'auteur se borne à comparer, alors qu'il faudrait *expliquer*; constater que telle croyance indienne ou hellénique se retrouve chez les Australiens, n'est pas en rendre compte ; il ne suffit pas de dire : tel mythe, rapporté par Hésiode ou Pausanias, est un mythe sauvage, digne des peuplades fétichistes les plus abruties; il faudrait montrer en quoi et pourquoi il est tel et comment un cerveau andamène ou zoulou est amené à le concevoir. M. Lang, sans doute, a tenté cette étude du mécanisme mental chez le sauvage, il en a élucidé certains traits, démonté certains rouages; mais la plupart restent encore inexpliqués et cette face psychologique du problème devra désormais attirer toute l'attention des mythologues. Toutefois, hâtons-nous de le reconnaitre, la question ainsi posée est d'une solution tellement difficile et délicate, elle se rapporte à des activités si mystérieuses de l'âme humaine qu'il serait déjà beau d'y avoir jeté quelque lumière. Et M. Lang l'a fait à un degré éminent.

Le principal mérite de l'école anthropologique, ce qui fait sa valeur scientifique, c'est qu'elle est — certes plus que ses adversaires — dépourvue des exagérations de l'esprit de système, qui a joué de si vilains tours aux tenants de l'école aryenne. Ses déductions sont beaucoup moins périlleuses parce qu'elle reconnaît, plus que les autres, la multiplicité des facteurs en jeu. Elle voit dans la mythogénèse un fait extrêmement complexe, et, une fois affirmé le principe si rationnel, si scientifique de la *sincérité originelle des croyances mythiques*, elle est disposée à admettre l'intervention des éléments les plus hétérogènes dans la naissance et l'évolution des histoires héroïques ou divines. Tel mythe a pu naître exceptionnellement d'une formule métaphorique, tel autre d'une devinette (système de M. Victor Henry), tel autre simplement — et ce sera le cas ordinaire — d'une barbare conception de la nature. L'étude particulière de chacun d'eux pourra seule résoudre le problème.

M. Marillier a fait précéder sa traduction d'une courte étude sur

la mythologie, sa destinée chez les peuples civilisés, ses rapports avec la religion et la morale. Cette introduclion a le tort grave de paraître donner à l'œuvre du savant anthropologiste anglais une portée qu'elle n'a pas [1]). M. Lang laisse absolument sauve la question des origines de l'humanité, comme échappant au regard de la science. Il ne s'appuie que sur les faits et ne professe aucune doctrine philosophique préconçue. Aussi déclare-t-il avec insistance cette chose évidente : que son système d'interprétation mythique ne heurte en rien la croyance à la perfection *primitive* de l'homme. Déjà Tylor avait dit : " Il n'est point nécessaire de rechercher comment l'état sauvage est apparu tout d'abord sur la terre. Il nous suffit de savoir que cet état existe actuellement „. Et M. Lang ajoute plus explicitement : " Notre argumentation ne suppose nulle part que les sauvages soient des êtres primitifs. Elle n'exige même point qu'on considère la sauvagerie comme l'état dont tous les hommes sont partis. Comme l'histoire ne nous fournit aucune indication sur ce qui est réellement primitif, nous nous abstenons d'exprimer à ce sujet aucune opinion. L'homme peut bien être apparu sur la terre en un état de perfection et avoir depuis lors dégénéré de cette condition élevée. Mais, quelle que puisse avoir été la primitive condition des hommes, il est certain qu'ils ont traversé une période de sauvagerie ou que c'est du moins un état auquel ils ont fait de copieux emprunts „ [1]).

[1]) C'est elle, sans doute, qui a provoqué la mise à l'index du livre, qu'aucune condamnation n'avait frappé lors de l'apparition de l'édition originale anglaise.

[2]) pp. 628 et 629. — Ce n'est pas qu'on ne puisse relever exceptionnellement dans l'ouvrage de M. Lang, aucune interprétation maladroite des idées chrétiennes. Ainsi à la p. 86, à propos d'un mandement de l'évêque de Nantes attribuant, en 1846, les inondations de la Loire au travail du dimanche et aux excès de la presse, l'auteur signale sérieusement " l'habitude de recourir sans cesse aux causes surnaturelles et de les faire intervenir à sa fantaisie, ce qui est le trait le plus caractéristique de la philosophie sauvage. „ Il avoue seulement que le sauvage attribue ce pouvoir à l'homme, au sorcier, tandis que le civilisé l'attribue à Dieu. Est-il besoin de redresser cette bizarre erreur, qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un savant aussi sagace et aussi prudent? La différence n'est pas du tout celle qu'indique M. Lang. Le sauvage et l'homme grossier croient à une constante intervention *directe* du surnaturel (dieu ou sorcier) ; le chrétien intelligent croit en un Dieu Créateur et Providence, gouvernant le monde d'une manière habituellement indirecte et par l'action des causes secondes. Et M. Lang, qui avoue lui-même que " les causes surnaturelles existent et peuvent agir „, devra reconnaître que c'est là une conception philosophique des plus hautes et des plus nobles, dont son sauvage est incapable.

Tout autre est le langage de M. Marillier. Les pages de son introduction contiennent, à côté de remarques judicieuses, les affirmations les plus hasardées du positivisme contemporain. Il ne fait guère de distinction, au point de vue de leur valeur objective, entre les croyances les plus grossières et les conceptions philosophiques les plus hautes. D'après lui, tous les mythes-dogmes, jadis et d'abord considérés comme des explications de phénomènes cosmiques, sont devenus, à un stade plus avancé du développement humain, des fondements de la moralité. La science rationnelle, en ébranlant la croyance au dogme. a séparé d'elle la religion et la morale. Puis elle a affranchi ces deux dernières, l'une à l'égard de l'autre et leur a assuré l'autonomie essentielle qui leur revient. La religion qui " n'est „ point un ensemble d'affirmations dogmatiques ni de préceptes „ moraux, mais un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de „ désirs, qui ont une originalité propre „, la religion est libre désormais, " et pour la première fois les âmes peuvent goûter dans sa „ pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion „ avec le divin „. Mais l'homme, naturellement religieux, ne pouvant se passer d'une certaine représentation mentale de la Divinité et ne pouvant plus admettre comme tels les anciens dogmes abolis, les conservera simplement à titre d'allégories et de symboles, pour tromper en quelque sorte les exigences de sa raison.

L'auteur semble oublier que " cette nécessité pour l'émotion religieuse de s'incarner en des formes définies „ prouve précisément que la religion n'est pas un fait purement émotionnel, qu'elle répond avant tout à une tendance de la raison, en un mot, qu'elle est naturellement dogmatique.

D'autre part, " l'éthique tend à devenir séculière et humaine, à „ éliminer d'elle tous les éléments théologiques qui y survivent „ encore, à n'être plus que l'art de régler les rapports des hommes „. Malheureusement — M. Marillier le constate — " une morale sans „ lien avec la religion, une religion aussi distincte de la morale que „ de l'art ou de la science, c'est là ce que beaucoup de gens sont, à „ l'heure présente, encore incapables de concevoir „. Hélas ! nous en sommes. Sans le dogme *naturel* d'un Dieu créateur et législateur, des instincts moraux se comprennent, une loi morale ne se comprend pas.

CH. MARTENS.

---

NOURRISSON, membre de l'Institut. — *Voltaire et le Voltairianisme.* Paris, Letheilleux.

" Quelque merveilleux qu'ait été son esprit, Voltaire s'est montré en

tout trop frivole pour qu'on le doive compter au nombre des philosophes, et ce n'est que par un certain abus de langage, qu'on a pu et qu'on peut parler de philosophie de Voltaire „ (p. 459). Ce jugement, par lequel M. Nourrisson ouvre le livre deuxième de son ouvrage, consacré à l'étude du Voltairianisme, nous dit assez que le commerce de ce révolté de l'esprit nous apprend peu de chose sur les grands problèmes de la philosophie. Si Voltaire est devenu une personnalité au XVIIIe siècle, c'est qu'il s'est imposé par son audace, son orgueil immense et son remarquable talent de littérateur. Les secrets ressorts de sa vie sont mis à nu par M. Nourrisson dans la première partie de l'ouvrage où l'homme est étudié à fond. Nous y trouvons retracé, avec grand art, un tableau complet de la civilisation du XVIIIe siècle, car Voltaire était trop avide de fréquenter les grands, pour ne pas se mêler à toutes les intrigues.

L'ouvrage de M. Nourrisson est appelé à rendre de grands services à la vérité. En mettant à nu les étranges contradictions de Voltaire dans ses doctrines sur l'âme, sur la liberté, sur Dieu, sur la morale et la politique, M. Nourrisson ruinera le peu de prestige, dont il jouit devant l'histoire de la pensée humiane. Celui qui rêva d' " écraser l'infâme „ n'est plus qu'un charlatan de la science. Constatons, dit l'auteur à la suite de Henri Heine que Voltaire " ne blessa que l'enveloppe mortelle du christianisme, et non pas son essence intérieure ; qu'il ne put atteindre ni les profondeurs de son génie, ni son âme immortelle „ (p. 664). M. D. W.

---

EMILE BOUTROUX, professeur à la faculté des lettres de Paris. *Questions de morale et d'éducation, conférences faites à l'école de Fontenay-aux-Roses.* Paris Ch. Delagrave.

Dans une bonne centaine de pages, l'auteur a su condenser d'une façon claire et précise quelques questions capables d'exciter au plus haut point l'intérêt d'un moraliste ou d'un éducateur de la jeunesse. L'ouvrage pourrait se diviser en deux parties : la première et la plus importante, outre une étude sur le pessimisme, entendu dans son sens pratique, s'occupe des trois principaux types de morale que nous offre l'histoire : la morale héllénique ou esthétique, la morale chrétienne ou religieuse, et la morale moderne ou scientifique. Peut-on concilier ces différents systèmes ? Jusqu'à quel point ? L'auteur examine ces questions sous forme de conclusion.

La deuxieme partie est consacrée à l'examen des mobiles de l'étude

et à des observations générales sur la lecture à haute voix. Si banales que ces dernières questions puissent paraître, traitées avec la finesse d'analyse dont l'auteur a fait preuve, elles acquièrent de l'importance aux yeux de tous ceux qui se dévouent sérieusement à l'éducation des enfants. J. G.

---

*La Politique de Saint Thomas d'Aquin*, par Édouard Crahay, avocat, licencié en philosophie. — In 8°, p. XXIV-156. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1896.

L'ouvrage, dont M. Crahay vient d'enrichir la bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie, est une sérieuse contribution à l'étude des principes de la Politique. La valeur scientifique du livre ressort d'un triple travail mené de front. Qu'il traite de l'origine et de la nature de l'État (ch. I), de la nécessité et de l'origine du Pouvoir (ch. II et III), des formes du Gouvernement (ch. IV) ou enfin de la mission de l'État (ch. V), — l'auteur d'abord *établit* la vraie pensée de saint Thomas, la *compare* ensuite, s'il y a lieu, avec d'autres doctrines, en *apprécie* enfin la valeur intrinsèque. Signaler cette interprétation, ces comparaisons et cette critique suffit à recommander l'ouvrage, non pour sa valeur historique et philosophique seulement, mais encore pour sa haute actualité.

Il n'était point facile de rechercher parmi les œuvres du Docteur angélique tout un système de doctrines constituant “ la science des gouvernements „. Saint Thomas n'épuise pas ce sujet en un seul traité, et ses divers ouvrages ne nous présentent pas tous avec la même certitude le fond de sa pensée qu'il fallait dégager. Notons surtout à cet effet l'étude générale de la valeur du Commentaire de la Politique d'Aristote (Introduction, III), considérée à ce seul point de vue, et une étude très fouillée sur la question spéciale des formes du Gouvernement. L'érudition dans la recherche, la sagacité de l'interprétation, la clarté de l'exposé et l'exactitude des conclusions distinguent ce premier travail.

Mis en parallèle avec Aristote, saint Thomas le surpasse sans doute et imprime à ses doctrines un caractère hautement personnel (Introd. II). Nous redirons cependant avec l'auteur que, “ pour les intérêts de la démocratie et ceux de la liberté des individus et des peuples, Moyse est meilleur maître qu'Aristote, et qu'il eût mieux valu pour la science politique du moyen âge s'inspirer de l'Écriture Sainte que de la science grecque „ (p. 101).

Mais c'est au *procédé aristotélicien* que la Politique de saint Thomas doit son avantage sur celle de Rousseau, et de ses disciples. Leur

défaut commun réside dans leur méthode : — exclusivement déductive et apriorique. Aristote au contraire et saint Thomas sont inductifs et déductifs à la fois. Celui-ci " aura le souci de s'enquérir de toutes les formes honnêtes (de gouvernement) et de la variété que peut leur apporter l'ambiance. Mais il définira soigneusement aussi la part de fixité et d'immutabilité qu'impriment aux institutions politiques les traits fondamentaux de la nature humaine " (p. XIV). Cette méthode est la seule bonne ici — évidemment. Car toute la Politique se fonde sur le théorème initial de la nécessité de la société et ce théorème lui-même s'établit sur la considération de *l'imperfection* de l'homme à l'état isolé. Or, une imperfection ne se trouve jamais dans un concept abstrait comme tel, celui-ci représentant précisément un type et l'imperfection n'étant que la corruption que subit ce type dans et par sa réalisation. La Politique ne peut donc être exclusivement déductive. Aussi comprend-on la certitude de saint Thomas quant à la nécessité de la société, la nécessité du pouvoir et la mission de l'État, et — d'autre part, — la latitude qu'il laisse pour résoudre la question de l'origine concrète du pouvoir et de la meilleure forme du gouvernement.

Appréciée en elle-même, la doctrine de saint Thomas nous apparaît, dans le livre de M. Crahay, profonde et durable, car elle se base sur la considération hautement philosophique de la *fin personnelle des individualités.* La Politique scolastique part donc de l'unité sociale, de la personne humaine, mais elle l'étudie " intégralement et par le menu, dans le fouillis de sa nature complexe, matérielle et spirituelle, avec ses ressources et ses faiblesses, ses bonnes tendances et ses mauvais penchants. Cela est large, scientifique et complet " (p. 13). Aussi, sera-ce le fruit de la lecture de ce livre, de voir " combien compréhensive fut la philosophie politique de saint Thomas d'Aquin " (p. XVI). Du point de vue où il se place, le saint Docteur voit cette science en dépendance nécessaire avec la morale, et la rattache donc aux principes fondamentaux de la conduite humaine.

Ajoutons à ce court aperçu sur le fond de l'ouvrage que la précision et l'élégance du style en font un livre de lecture agréable et coulante.

C. S.

---

## Ouvrages envoyés à la Rédaction.

---

ROSSIGNOLI GIOVANNI. — Il determinismo nella sociologia positiva. (Siena, 189).

RAOUL PICTET. — Étude critique du matérialisme et du spiritualisme, par la physique expérimentale. (Paris 1896.)

O. MERTEN. — Des Limites de la Philosophie. (Paris 1896.)

W. M. VAN ROSSUM. — Dissertatio de prædestinatione D. N. Jesu Christi, auctore S. Alphonso Maria de Ligorio, nunc primum edita cum versione latina, etc. (Romæ 1896.)

C. GUTBERLET. — Der Mensch. Seine Ursprung und seine Entwicklung. (Paderborn 1896.)

Dr SURBLED. — La double vue (Extrait de la *Quinzaine*).(Paris 1896.)

G. DWELSHAUWERS. — Réalisme naïf et réalisme critique (Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*). (Bruxelles 1896.)

C. GUTBERLET. — Die Psychologie. (Munster 1896.)

---

# Table des Matières pour l'année 1896.

### Mélanges et Documents.



### Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie.



### Comptes-Rendus.

Louvain. — Typ. Polleunis & Ceuterick, rue des Orphelins, 30.

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* du 1er février 1897.

## Table alphabétique des Auteurs

*cités dans le Tome III (année 1896).*

### A.



### B.

K.



L.



M.

